

神護寺薬師如来像の位相

——平安時代初期の山と薬師——

長岡龍作

はじめに

- 一、研究史と問題の所在
- 二、神護寺薬師如来像の造形特性
- 三、「汚穢」と像の移座
- 四、高雄山寺の「場」の周辺
- 五、法華講会
- 六、山と薬師をつなぐもの
- 七、高雄山寺根本堂
- 八、「場」と「儀礼」と「かたち」

はじめに

平安初期彫刻の研究史において、対象とする彫刻の「かたち」を、造形固有の原理のみからではなく、それを生み出す人間、あるいは社会との関係とともに論じようとする試みは、少なからず行われてきた。これらは、造形の意味論、もしくは解釈論としての側面をもつ課題である。しかしながら、あの「かたち」の意味や機能を一義的に比定する方法では、特に史料制約が大きい古代美術史の場合、時に強引な立論を導く恐れがある。日本美術一般

神護寺薬師如来像の位相

において見れば、「かたち」と意味とが一元的に関係付けられる場合はむしろ少ないとみなされ、⁽¹⁾「かたち」を多義的なまま受け入れることが、日本人の心性にとつてかえって自然なあり方だったと予想される。

このような観点から、あらためて研究史を振り返るとき、いわゆる純木彫像を対象とした成果は、像の属性を、「仏」と「神」の間を揺れるものとして位置付けてきたことに気付く。この両義性ある存在こそ、日本特有の仏像のあり方を強調するものといえるであろう。その意味で、この時期の仏像に対する解釈は、日本彫刻史全体においても大きな意義をもつ課題であると考えられる。

ところで、彫刻史研究にとって「実証的」方法は、たえず第一義のものとされてきた。しかし、あらためて考えると、「実証」には、前提となるその時代固有の「論理」——思考形式や行動規範——の確認が必要となろう。かつて、その点が問われることは少なかったが、前近代社会における論理を我々にとって自明のものとすることはできない。無条件にそれを行えば、古代的世界とは乖離した議論に陥る場合もあるように思える。「論理」そのものを相対化する方法が留意される所以である。

さて、本稿では、これまで積み重ねられてきた先学の成果に基づきながら、現在我々の前に存在する「かたち」が、「当時」においてどのような位相にあったのか、またはありえたのか、という問題を考えることにしたい。その際に留意する点は、第一に当時の「論理」それ自体を考えてみることであり、第二に当時の「コンテキスト」を復原し、かつ現に我々が眼にすることを前提にして、「かたち」の解釈を行うということである。考察の対象とするのは、この時代のひとつの典型を伝えたと見なされてきた作例―神護寺薬師如来像である。その理由は、「純木彫像」に対する研究はこの像をめぐるてなされてきた経緯があること、あるいはこの時代の作例としては比較的文献史料にめぐまれていることともに、なによりも、現代においてこそ認識できる、この像の時代を越えた価値を率直に認めるからにはかならない。この時代の造形から、現代の我々が何を読み取れるのか、という点を基本課題としながら、以下の試論を進めよう。

一、研究史と問題の所在

すでに回顧されている通り、この時代の造形を古代的論理、社会的諸関係の中に位置づける試みは、まず久野健論文⁽³⁾において先駆的に試みられ、「民間」造像の概念が示された。次いで、信仰的・政治的背景を重視した中野玄三論文⁽⁴⁾によって、神護寺像固有の機能を道鏡にまつわる怨霊調伏にみる説が提示され、以後それが基本的な学説として支持されるに至った。その後、同趣旨の議論を継承展開させた斎藤望論文⁽⁵⁾は、対抗関係を皇統護持の側面に見る新解釈を示した。一方、浅井和春論文⁽⁶⁾は、この時代の一般的精神思潮、「檀像」の同時代的意義、藤原北家を中心とする政治的諸関係を前提に、薬師壇法の本尊としてやはり像の対抗呪詛機能を認めた。また、安藤佳香論文⁽⁷⁾

は、勝尾寺薬師三尊像を中心とした造像の神祇信仰的背景の考察をもとに、神護寺像を含むこの時代の像の「かたち」を捉え直した。

そして近年、あらためて神護寺像をめぐるいくつかの論考が提出され、その解釈に新しい観点が提供されている。丸山士郎論文⁽⁸⁾は、『多度神宮寺伽藍縁起并資財帳』記載の神御像が仏形であったことを主張する田中恵論文⁽⁹⁾を承け、神護寺像が神像として造られたことを述べ、さらに、長坂一郎論文⁽¹⁰⁾は怨霊調伏の像としての薬師造像を否定し、神宮寺一般の問題の中で神護寺像を捉え直した。

以上の神護寺像の背景論の論点は、以下のようにまとめられる。

○神護寺像固有の背景論

道鏡の怨霊への対抗呪詛の本尊

天智系皇統による対天武系への対抗呪詛の本尊

○薬師造像の一般的信仰背景論

薬師壇法

神仏習合

○神宮寺一般問題群への適用

神宮寺薬師像の政治的背景論

神像としての解釈

このように、問題へのアプローチには、二つの方向がみられよう。つまり、信仰、政治的背景の一般的事象から演繹的に導き出す方向と、神護寺薬師如来をめぐる個別事象から帰納する方向である。

ところで、「かたち」とはどのような状況にあって生まれ、どのように意味をもつものなのであろうか。この困難な課題への対応に美術史の意義のひとつはあるが、そこには、絶えず特殊と一般の問題が横たわっている。こと

に古代美術においては、作者という個別な作品生成の場を捉えることは難しく、自ずと社会的コンテキストの復元という方向に向かわざるを得ない。しかし、仮にコンテキストが復元されたとしても、そこからは、共有された一般的意味しか読みとることはできないことになる。今、現前する「この」造形固有の意味は、そこからは導かれない。このような課題に十全に応えることは難しいが、現実的に試み得ることは、一般的コンテキストと特殊な「この」造形の意味との間を絶えず往復することしかなさそうに思える。

神護寺薬師如来像をめぐる研究においても、この問題は典型的に示されてきた。特殊と一般の両面における解釈がなされてきた所以である。以下、小稿では、この点を問題意識に置きながら、神護寺像固有の意味を解釈することを目指したい。

二、神護寺薬師如来像の造形特性

ここで、神護寺薬師如来像（図Ⅶ、挿図1、2、3）の造形的な特性について一瞥しておこう。すでに指摘されていることを含めて、造形上のこの像の特殊性を振り返ってみると、まず第一には、用材における一材性への意識と遅滞感のある運刀があげられよう。初期一木彫像の作例のうち、この像と常に比較される唐招提寺旧講堂薬師如来像（挿図4）が同じ一木像ながら、芯去り材を用い、手慣れた彫技を見せるのに対し、神護寺像では木芯を像中央に込め、いわば生硬な彫法を使い、この点に両者は対照性を見せている。この木取りと運刀の違いが、両像の全体のフォルムに微妙な影響を与えており、唐招提寺像では横方向への適度な広がりや丸みが生まれているのに対し、神護寺像では原材を均一に丸彫りした硬直感がある。

第二に、図像の先取性がある。すでに浅井氏の指摘にあるように、本像の⁽¹¹⁾

衣制には、他像には例の少ない横披とみられる衣が用いられていることがあり、さらには、衣文表現も先の唐招提寺像や東大寺法華堂不空罽索観音像の宝冠化仏と共通する、盛唐後半の中国において流行した型との関連を想起させる特徴があることがあげられる。⁽¹²⁾ このように、新渡の図像に基づく型をいち早く導入している点から推せば、この像の制作環境がきわめて中央的な事象にあったことが想定できる。

第三に、記号論的観点から見た、表現の示す「異化」効果がある。まずその相貌が通途の如来イメージとは異なる怪異な表情を示すことに見られる(挿図5)。各造作は微妙に位置を乱しながら、特に截然とした輪郭線を持ち、鋭角的な彫り口によって構成されていることが強い陰影を生んで、靈威性をより高めている。体軀全体のフォルムが量感を豊かにもち、動きと抑揚の少ない安定感ある姿形を伴っているのに対し、過大な頭部のこの相貌はそれとの調和を乱すかのように殊に異質である。また着衣の衣文表現の布置においてもその効果は見られる。正面観における衣襷は線条性を強調した図式化されたもので、一方、左側面を上下に流れるU字型の連なりは深い彫り口を伴う一種の誇張されたリァリテイを示し、それに対し背面右半身には何等の衣文を刻まない際だって平滑な曲面が広がっている。このように、三様の

挿図4 薬師如来立像 正面
奈良・唐招提寺蔵

衣襷を組み合わせることによって、単一の衣内における表現の異化が図られている。各衣の細部(末端部)に、唐突に微妙な広がりや揺らぎを見せることにも同様の意図をみてとれよう。

第四は、直立性である。仏像の姿勢に込められる多様な象徴的意味は、東アジア全体に渡る仏像表現の随所に見られるものであり、一般に立形如来像は行動的意味合いを示すものとして理解できる。⁽¹³⁾ そしてそれらは、具体的には、経行、現前、来迎などの意味を象徴する。特に経行像の場合は、片脚の膝を緩めることでその意味を示すと見られるが、神護寺像の場合は、両脚を揃えた完全な直立形であることで、そこから動勢もしくは行動性を看取できない点に特色があるといえよう。

そして第五は、第四の特性も前提となるが、この像の個性をもっとも際立たせている、「そこにある」ことを深く印象づける實在感である。それは、一種のモニュメンタリテイとして理解はできるが、それにとどまるものではない。いってみれば、この像には、何より「物」としてそこにまぎれもなく

挿図5 薬師如来立像 顔正面
京都・神護寺蔵

存在するという感覚を見るものに植え付ける力がある。そこから自ずと、人体性は減退を余儀なくされている。上で見た動勢のなさもその一つのあらわれであるが、側面観における、骨格の前後への揺れのなさもそれを助長している。頭軀手足を持つ像でありながら、いわば人体アナロジーとしての理解を越えた、強烈な物体性を放つ「像」のあり方が示されていると見て取れよう。ただし、その相貌は、意味ある表情を強烈に主張して異質であるのも、上記第三で見たとおりである。いいかえれば、「物」と「像」との両義性を備えたものとの位置付けができれば、

以上の諸点は、中央に近接した制作主体と、特定の意義を込めて制作された背景を想像させる要素である。このような造形自体から得た発想を基礎にして、さらに、この像をめぐる状況を検討してゆくことにしたい。なお、神護寺三尊中の両脇侍の存在は無視できない重要な問題をほらむが、本稿では薬師としてそれを一括して論ずるため、現存像の一具性について、個々の像についてはあえて触れないこととした。

ところで、これまでの研究は、神護寺像を神願寺旧本尊像と見なすことを前提とするところから発している。その点はあたかも定説化したかのような状況ではあるが、自明のこととはいえない問題がある。よって、本稿は、そのことを疑う立場からあえて論を進めることとする。それは、高雄に存在する薬師像の意義を積極的に認めることが、本考察の目的ともなっているからである。

まずは、草創期の神護寺における固有な問題をもとに土地―場と像の関係を規定する論理を復元的に考えることからはじめたい。そしてさらに、当該時代の宗教現象にともなう場と像の関係を検討する中から、神護寺薬師如来像固有の問題の意味とこの時期の薬師造像の特質という一般問題との関連を

浮かび上がらせてみたい。

三、「汚穢」と像の移座

周知のとおり、神護寺の草創を伝える史料は、『類聚国史』天長元年（八二四）九月廿七日記事⁽¹⁴⁾と同年月日の太政官符である⁽¹⁵⁾。両者とも和気真綱等の上表文を引き、神願寺草創の由来と定額寺指定のことを述べた後、高雄寺と「相替」して定額寺となり、名を「神護国祚真言寺」（以下神護寺）とすることを願う内容を伝えている。足立康氏が提唱して以来⁽¹⁶⁾、これを神願寺の高雄寺への「移転」あるいは「合併」と考え、同時に旧神願寺像も移安されたとする見方が一般的である⁽¹⁷⁾。

しかし、その解釈には容易に賛同できない問題がある。それは、「今此寺地勢汚穢、不宜壇場。」の一節にある。以下に、この内容と範囲を考えたい。この一節は、『類聚三代格』所引太政官符では「地勢沙泥」となっており、その正誤が問題とされるが、後に述べるように、そこにはほぼ同内容を意味する背景が窺われる。

まず、ここでは「汚穢」つまり「けがれ」観念が問題となる。「穢」についてはすでに山本幸司氏による詳細な研究があり⁽¹⁸⁾、「穢」は神及び天皇を中心とする古代的秩序を攪乱するものとして、特に神事に関連して意識されたこと、その忌避のために多くの禁忌が設定されたこと、また、空間の認識と密接に結び付くものであったことなどが指摘されている。今ここで問題とする「汚穢」なる語も、単に汚れた状態を指すものではなく、場の認識に結び付く観念上の用語と考えられ、それがいわば唐突に意識されたのには何らかの前提の存在が予想される。

では、ここでの「汚穢」観念はいかなる状況にあって意識されるに至った

のだろうか。このことは、次の「不宜壇場」の一句によって了解される。つまり、「地勢」が「汚穢」と観念される前提として、儀礼の場（壇場）でおこなうべき儀礼があったことがわかる。このように見れば、続く「相替高雄寺、以為定額、名曰神護国祚真言寺。」の一節の主旨も、高雄寺を定額寺とするということとともに、儀礼の場を（穢処から浄処へ）移動しなければならぬということにあると見なされるであろう。そしてその結果、続く一節が、「仏像一依大悲胎藏及金剛界等、簡解真言僧一七人、永為国家修行三密法門。其僧有闕、擇有道行僧補之。又簡貞操沙弥二七人、令轉守護國界王經及調和風雨成熟五穀經等。」と、その儀礼に際しての仏像、僧侶、經典を具体的に示すことになるのである。このように、この史料の意味する範囲は、儀礼の移動、それにふさわしい場の選定、そして新しい儀礼のあり方とに留まるものと理解できる。よって、この文脈中からは、寺そのものの移転や二寺の合併という内容を読みとめることは困難と言わざるを得ない。

ここで「汚穢」と「沙泥」の関係を考えてみよう。「沙泥」は砂や泥にまみれた意と解されるが、この点については、次の記事が参考になる。

『三代実録』貞観十三年（八七二）五月十六日条

先是。出羽國司言。從三位勲五等大物忌神社在飽海郡山上。巖石壁立、人跡稀到。夏冬戴雪、禿無草木。去四月八日山上有火。燒土石、又有聲如雷。自山所出之河、泥水泛溢、其色青黑。臭氣充滿、人不堪聞。死魚多浮。擁塞不流。（中略）聞于古老。未嘗有如此之異。但弘仁年中山中見火。其後不幾、有事兵仗。決之蒼龜。並云。彼國名神因所禱未賽。又冢墓骸骨汚其山水。由是發怒燒山、致此災異。若不鎮謝、可有兵役。是日下知國宰、賽宿禰、去舊骸。并行鎮謝之法焉。

ここでは、出羽国飽海郡の鳥海山の噴火によって、山より出る河に泥水が泛溢し、死魚が流れを塞いだことなどが伝えられている。噴火の原因は、古老の言による弘仁年間の例では、賽がなく冢墓の骸骨が山水を汚したことに對する大物忌神の怒りによると解釈されている。このように土地の汚穢と噴火及び河の泥流化の因果が関係付けられることから類推すれば、「沙泥」は土地の「汚穢」の結果の一つと意識されたと見ることができであろう。また、『文徳実録』斉衡三年（八五六）三月十五日条には、「移山城國葛野郡月讀社、置松尾之南山。社近河濱、為水所嚙。故移之。」とあって、水が（岸を）嚙むことが原因で月讀社の遷座が行われているが、これも同様の観念のあらわれと見られる。このように見れば、上記両史料中の「沙泥」と「汚穢」も、背後には同様の観念が存在し、おそらくは因果関係にある二つの現象をさしているとみなせよう。両者の語義の類縁性が、歴史のいずれかの段階で入れ替わりを引き起こしたとみなされる。

ところで、先の「壇場」は、以下で「仏像一依大悲胎藏及金剛界等」、「令轉讀守護國界王經、及調和風雨成熟五穀經等」とあるように密教修法のための場であることも明らかである。先述のように、一般に「穢」は神事に関連して最も厳格に忌避されており、祭祀の場である内裏及び諸社の境域が特に穢の侵入を警戒した。また、穢と仏教に関しては、穢を忌避する場合とむしろ積極的に穢と関わる場合との二つの相反する側面があったことが指摘されており、特に前者は鎮護国家とつながる場合に見られるとされる。⁽¹⁹⁾つまり、その場合は仏事が神事に準ずるものとして意識されていたことになる。この「壇場」でおこなわれる修法も、その目的が「一則果大神之大願。二則除國家之災難者。」とあるとおり、その範囲に入ることは明らかであり、それゆえ場の浄穢が強く意識されたことがわかる。関連するものとして他に、『統

日本後紀』承和七年（八四〇）六月三日条の常曉の奏状に「山城国宇治郡法琳寺、地勢閑燥、足_レ修_二大法_一。望請、今般自_二大唐_一奉_レ請太元帥靈像秘法安_二置此處_一、爲_二修法院_一、保_二護國家_一。」とあり、「地勢閑燥」な法琳寺地が「大法」を修するに足りる場と観念されている。ここにも、行_二うべき修法と場の関係_一に対する意識のあり方が示されている。また、「閑燥」は先に見た「沙泥」と対になる意味を示しており、同様の土地意識に基づくものと見られる。これらのことは、高雄の地が選択された意義を考える上でも重要な条件である。

次に、像の移座に関しては、『類聚国史』百八十、大同二年（八〇七）十二月一日の次の記事が参考になる。

太宰府言。於_二大野城鼓峰_一、興_二建堂宇_一、安置四天王像。令_二僧四人如法修行_一、而依_二制旨_一、既從_二停止_一。其像并法物等、並遷_二置筑前國金光明寺_一畢。其堂舍等、今猶存焉。而遷像以来、疫病尤甚。伏請、奉_レ遷_二本處_一者。許_レ之。但停_二請僧修行_一。

ここには、大野城四天王寺の四天王像を筑前国分寺へ移座した一件が語られているが、その移動が疫病の原因と見なされ、本處へ戻すことが図られている。ここからは、像と場の関係も災いとの関連で強く観念されていたことがわかり、像の移座という事態が、容易ならざることと認識されていたことも窺えよう。

さらに、やや時代は下がるが、『三代実録』貞観十五年（八七三）五月九日条には、以下のようにある。

遣_二參議大江朝臣音人於賀茂神社_一奉幣、申_二謝雨雹之咎徵_一。告文曰云々。高峯寺乃佛奉_レ移_二留_一事_二尔依天_一、皇大神成_レ崇_二之賜_一。但此佛波、大神乃成_レ崇_二之賜_一。依_二天_一、他處尔奉_レ移_二支_一状、去年祈申_二之賜_一。須_レ奉_レ移_二留_一日尔、先此状乎申

神護寺薬師如来像の位相

賜_二之_一、而不_二申賜_一。天大神乃御社近_二之_一、騷動_二留_一事_二在利_一。此怠乎畏恐天、平久爲_レ謝_二无爲_一、始_レ自_二今月廿日_一。天。一万卷乃金剛般若經令_レ奉_レ讀_二无_一。仍參議正四位下行左大弁兼勘解由長官近江權守大江朝臣音人乎差_レ使_二天云々_一。

ここには、雨雹が祟りによるとされたことで、賀茂神社へ申謝するための告文が記されており、それによれば、祟りの原因は高峯寺の仏像の移座にあったことがわかる。まず、この像は大神が祟りをなすために他處に移されることになった。しかし、言上を伴わず御社の近辺で移動を行ったことが障りとなつて、結果的に、さらに祟りが起きたことに深謝する内容である。ここからは、像の移動が騷動と見なされて忌避されていることとともに、神社の祟りに際して仏像の移動が図られるというように像そのものを忌避する態度も窺える。

また類似するものに、「排仏」的文脈でしばしば取り上げられる『続日本紀』の伊勢神宮寺遷座に関する次の二つの記事がある。

宝龜三年（七七二）八月六日条

幸_二難波内親王第_一。是日異_二常風雨_一、拔_レ樹發_レ屋。ト_レ之、伊勢月讀神爲_レ祟。於_レ是、毎年九月、准_二荒祭神_一奉_レ馬、又荒御玉命、伊佐奈伎命、伊佐奈美命、入_二於官社_一、又徙_二度會郡神宮寺於飯高郡度瀬山房_一。

宝龜十一年（七八〇）二月一日条

神祇官言。伊勢大神宮寺、先爲_レ有_レ崇遷_二建他處_一。而今近_二神郡_一、其崇未_レ止。除_二飯野郡_一之外移_二造便地_一者。許_レ之。

先に伊勢月讀神の祟りを鎮めるために飯高郡度瀬山房に遷建された伊勢大神宮寺であつたが、神郡（度会郡）に近かつたために祟りがおさまらず、八年後にさらに移造することが図られている。この例では、神宮寺と神社の距離が問題となつて祟りが観念されており、神社側から見ると、神宮寺の

存在の近いことが障りとなっている。これに関して、「伊勢國飯野莊大神宮勘注」⁽²¹⁾に、「去寶龜五年廿三日符旨、多氣・度會兩郡堺内所在佛地、依明神御崇、祓清爲神地已了。」とあり、宝龜五年（七七四）には度會郡の仏地が祓い清められている経過が示されている。ここから、その原因は明確ではないものの、神宮寺が忌避された理由は、穢を負ったことにあることがわかる。上記の例とともに考えるならば、神社にとって、穢を負った像・寺は徹底して忌避されるべきものと観念されていたことが窺えよう。

ところで、『延喜式』卷三神祇三臨時祭には、

凡甲處有穢。乙入其處、謂著座。下亦同。乙及同處人皆爲穢。丙入乙處、只丙一身爲穢、同處人不爲穢。乙入丙處、人皆爲穢。丁入丙處、不爲穢。其觸死葬之人、雖非神事月、不得參著諸司并諸衛陣及侍從所等。

とあり、穢の伝染過程が示されている。ここには、穢となった土地は甲處とされ、そこに居た人間も穢となり穢を運ぶ媒体として、穢の程度を順次下げながら、穢を伝染させてゆくという原理が示されている。また、山本氏によれば、他に穢を運ぶ媒体には食物、衣服・身の回りの品、函・櫃などの容器がある場合もあるとされるように、甲處に存在するものは穢を蒙ったものとして忌避される原則が確固としてある。

では、穢所にあった仏像は一般にどのように扱われるのだろうか。『貞観交替式』のひく、嘉祥二年（八四九）閏十二月五日の太政官符には次のようにある。

太政官去天平六年十月十四日符稱。諸寺佛像經卷安置穢所、露當風雨、理不可然。宜取集安置淨寺一處、以令施香禮拜供養。^上

ここでは、穢所の仏像經卷を淨寺一処に集め、まとめて禮拜供養すべきことを指示している。⁽²³⁾ここからは、穢所の像は、穢所にあるがゆえに、かつて帰

属していた堂宇における意義を失い、集められた多くの像の一つという程度の位置付けしか得られなくなる過程が読み取れよう。

以上のことから考えると、甲處として認識された神願寺地に存在した像が、そのままに高雄山寺へと移座され、なおかつ本尊として迎えられたと見るべき可能性は少ないといえるのではないだろうか。もし、仮に像の移座があったとするならば、そのことは特に重大事として観念され、そのための造作、供養などが伴ったはずである。しかし、天長元年太政官符の上表文は、以後は神護寺に密教寺院という新しい性格を与えようとする内容を中心にしており、そこからは薬師像の移座を窺わせるような事情は読み取れない。むしろ、この寺名・寺格の変更は、東寺が教王護国寺へと名を替え密教寺院化した事態と同軌の、この時期の寺院が国家的認可を正式に得る一般的経過を示すに過ぎないと見るべきものではないだろうか。つまり、ここに神願寺草創の由来を縷々述べるのは、八幡の神願による定額寺たる同寺の由緒を利用することで神護寺の定額寺化の正当性を強調しようとする意図に基づく一種のレトリックであり、少なくとも、文意の主眼は後半の新しい寺格と寺名の表明にあるといえるのである。やはり、ここからは、寺格の継承と儀礼の場の移動という側面に限った内容を読みとるべきと思われる。

以上のように、像自体を忌避する観念の存在があり、また、修法の場の穢にこだわる感覚には、その場に祀るべき像についても場との関係が意識されたであろうことも予想できた。つまり、この時代の意識、論理は、場と儀礼と像とを強固に結び付けており、かつ、この両者の意義は特に宗教儀礼の場としての側面に認められる以上、少なくとも、そこに祀られる像は場の論理に規制されていたことは想定できるのである。

では、他に神願寺旧像の移座を肯定する条件があるだろうか。天長元年の

官符においてもそうであるように、神護寺が神願寺の寺格の継承者であることを標榜する以上、対外的には、両者のつながりが強調されて喧伝されている状況が予想され、後代の記録は作られた寺伝をそのままに踏襲している可能性もあるため、それを論拠とすることには無理があろう。足立氏のあげる論拠のうちで、最も有力なものといえるのは、『神護寺略記』⁽²⁴⁾（以下『略記』）所引の「弘仁資財帳」についての解釈であり、以下にこれを見よう。足立氏によれば、「元来資財帳は官寺のみが勘録牒上する実録帳と考えられ」るため、この「弘仁資財帳」は定額寺たる神願寺のものでなければならず、同資財帳が薬師像を記載している以上、これが神願寺旧本尊でなければならぬとされる。しかし、神願寺が弘仁年間に資財帳を牒上する可能性は、定額寺であることによりむしろ少ないといわざるを得ない。その理由は、延暦十七年（七九八）正月二十日の太政官符によつて定額寺資財帳を官に進めることが停止されており、天長二年（八二五）五月に再開されるまでそれが続くことによる。⁽²⁵⁾従つて、この「弘仁資財帳」は、その可能性がいわれている、公刊『神護寺承平実録帳』記載の「神願寺資財帳二卷」⁽²⁶⁾には相当しないものと考えられ、むしろ弘仁年間に空海による寺院経営が本格化した、⁽²⁷⁾高雄山寺のものともみることが自然ではないかと思われる。⁽²⁸⁾

その他、移座を肯定するものとして、先の「神願寺資財帳」の存在が資財全般の移動を示しているとする解釈もあるが、それは左に触れるような寺領などの穢の觀念とは関わらない資財を記録するものとして、あるいは寺格の継承を由緒づけるものとして備えられたとの恣意的な反論を許すように、像の移座に直接言及していない以上必ずしも有力なものとはなり得ない。

しかし、斎藤氏の注目すべき指摘のとおり、⁽²⁹⁾『大和国添下郡京北班田図』⁽³⁰⁾に見える神願寺領の田地が神護寺所領となっている事実は、両寺の間で少な

くとも寺領の移管はあり、神護寺の経済的基盤が整備されたことを示している。このように、資財の移動に関して、物質的な関係がまったくなかったとすることもできない。

以上のように、神願寺旧像の高雄山寺への移座に関しては、それを肯定しえない状況は窺えるものの、完全に否定する材料は、今のところ我々は持ち合わせていない。総じて言えば、限られた史料の操作によつて、事実関係を正確に特定すること自体に限界があり、確実な結論を導くことは難しいという現状があろう。

よつて、次には、高雄山寺の「場」について見ることで、逆に薬師如来像がこの地にあることの意義が積極的に認められることを検証し、そのことを通して、この移座の問題をあらためて考えることとしたい。

四、高雄山寺の「場」の周辺

穢処にかわり、新しい儀礼の場（壇場）として選ばれた高雄山寺に対する意識の中心が、「浄処」という点にあったことは疑いが無い。また、先述のように、この意識の背後には神祇信仰と通底するものがあつたこともわかる。「浄処」が寺地選定の基本的条件であることは、次の二つの詔勅からもあきらかであり、特に後者では、神と仏が同一の認識の下にくくられている。

『続日本紀』靈龜二年（七一六）五月十五日条

詔曰。崇_レ飭法藏、肅敬為_レ本、營_レ修仏廟、清淨為_レ先。

『続日本紀』神龜二年（七二五）七月十七日条

詔_三七道諸國、除_レ冤祈_二祥、必憑_三幽冥、敬_レ神尊_二佛、清淨為_レ先。

また、延暦五年（七八六）には桓武天皇の勅願による梵釋寺が「山水名

区」を抜いて建てられたこともよく知られている。さらに、『日本後紀』弘仁六年（八一五）正月十五日条には「又崇福梵釋二寺者、禪居之淨域、伽藍之勝地也。道俗相集、還穢⁽³¹⁾佛地。繫⁽³²⁾馬牽⁽³³⁾牛、犯汚良繁。宜⁽³⁴⁾令⁽³⁵⁾近江國嚴加⁽³⁶⁾禁斷。」とあって、その淨域が絶えず守られるよう努められている。

このような清淨地への希求は、山林修行の解禁、清行禪師の重用などとも共通する意識を前提にして、光仁・桓武朝の宗教政策の一環として特にこの時期に高まりをみせたと見ることもできよう。⁽³⁴⁾ また山林が、都市との間を往復する禪師たちにとっての、一種の呪的エネルギーの供給の場であったことも、比蘇山寺の自然智宗の例などを通してよく知られている。⁽³⁵⁾

修法の場として、淨処が求められる例には、この自然智宗の虚空藏求聞持法において、空閑寂靜之處、淨室、塔廟、山頂、樹下⁽³⁶⁾の場が示される場合や、薬師悔過において、「又令⁽³⁷⁾京師畿内諸寺及諸名山淨處行⁽³⁸⁾薬師悔過之法。」とされた場合などがあげられるように、一般的な觀念としてとらえられる。

また、像と淨処については、『日本靈異記』の次の二話に両者を結び付ける例がある。⁽³⁸⁾ 中巻第二十六では、吉野郡桃花の里に仏を彫りかけた木を橋としてあったものを、その呼掛けに応じて、禪師広達が「淨処に引き置き、哀び哭き敬礼し」、後に像を完成し堂に安置したことが語られ、下巻第十七には、未完成の塑像を檀越が「山の淨処に隠し藏めむ」としたことが語られている。像を「淨処」へとりあえず安置することが一般的であった傾向が窺えよう。

しかしながら、高雄山寺の「場」の意味は、このような一般的事象との類似性の中で、単なる「淨処」としてのみ語られるだけでは不十分である。現在当面している課題にとって、像が存在するこの「場」に固有な問題こそが

考察の対象とならなければならないからである。

高雄山寺の草創は明らかではないが、一般に和氣清麻呂ゆかりの和氣氏寺とされている。⁽³⁹⁾ 検証の困難なその問題はひとまず措くとして、この寺の意義をあらためて考えるに際しては、まずその位置が考察の対象となろう。しばしば語られるように、高雄山寺のある山塊の主峰愛宕山は、都から見て西北に位置し、乾を天門として畏怖する觀念から、天狗の棲む山とも称された。そして、東北に位置する比叡山と対称されるかたちで、王城鎮護の役目を負っていた。⁽⁴⁰⁾ このよく知られた事柄は、これまで神護寺薬師像研究と直接結び付いて問題とはされてこなかった。その理由は、像が当初からこの地に存したものではないと見なされてきたことによるだろうが、後に述べるように、この陰陽五行思想に基づく觀念はやはり当然考慮されるべきこととなる。いうまでもなく、古来からこの觀念による方位觀は重視されており、平城京・平安京での典型的な例として都城の四隅における疫神祭⁽⁴¹⁾があることも周知のとおりである。

高雄の位置が都城との関係で意味をもつのは、当然のことながら、平安遷都後においてであるが、高雄山寺の草創と遷都との先後は微妙である。『元亨釈書』は、慶俊による愛宕山開基を伝えている。⁽⁴²⁾ この記録の信憑性を検証することは困難だが、この山域がもともと古代的山岳信仰の拠点であったことは十分に想像できる。⁽⁴³⁾

和氣清麻呂との関係では、平安遷都に際して葛野地を相すべきことを清麻呂が奏上した⁽⁴⁴⁾こと、延暦十五年（七九六）に葛野郡公田二町を清麻呂が賜⁽⁴⁵⁾ったことなどが、葛野と清麻呂の関係の深まりを思わせ、寺院建立へ至る環境を想像させるが、詳細は不明である。

また、延暦十六年（七九七）には京師に接近した愛宕葛野の地に、凶穢を

避けるために、埋葬に対する禁令が出されているように、遷都に伴って都城付近一帯の淨穢が意識され始めたことが窺える。高雄山寺が史上へ正式に登場するのは、遷都後八年を経た延暦二十一年（八〇二）であり、そのことも偶然ではなく、遷都を得てこの寺が自身の意義を上昇させたことのあらわれと見えなくもない。

五、法華講会

さて、次にこの延暦二十一年（八〇二）に高雄山寺で催された儀礼について見ることにする。

『叡山大師傳』⁽⁴⁷⁾は、和氣弘世、真綱によって開かれたこの著名な法会について伝えている。

以_レ廿一年正月十九日、延_ニ善議、勝猶、奉基、寵忍、賢玉、安福、勤操、修圓、慈誥、玄耀、歳光、道證、光證、觀敏等十有餘大德、於_ニ高雄山寺、講_ニ演天台妙旨。即祭酒請_ニ大師_一文云、弟子弘世、稽_ニ首和_ニ南比叡大忍辱者禪儀。此高雄法會、厚蒙_ニ恩誨_一、勤_ニ励鈍根_一。憑_ニ仰聖德_一、欲果_ニ此事_一。然今度會者非_ニ唯世間常修巧徳之事_一、委曲之趣、元來所_レ照。故仰_ニ望仙儀_一、專_ニ為_ニ此會之主_一。伏乞_ニ大慈_一。必垂_ニ哀愍_一、夏始明日、降_ニ臨高雄_一、預加_ニ指擲_一。相待聖容、是深所_レ憑。種種之事、可_レ奉_ニ面量定_一。更不_ニ一一_一。又批云。千載永例、今度可_レ始。自_レ非_ニ奉面_一、每事多_レ疑。乞必降垂、興_ニ隆佛日_一。

これによれば、まず、正月十九日に、善議、勝猶、奉基、寵忍、賢玉、安福、勤操、修圓、慈誥、玄耀、歳光、道證、光證、觀敏の十四名の大徳が招かれて法華の講会がおこなわれた。続いて、弘世の最澄に対する招請文が示され、「夏始明日」に法華会の「主」として高雄に「降臨」することが請われている。このように、最澄のこの講会への参加が途中からのものであった

と読み取れるが、講会の期間そのものに対しては異論もある。⁽⁴⁹⁾ また、最澄を主とした講会は正月十九日のものとは別で、『傳述一心戒文』⁽⁵⁰⁾ 卷下の「延暦二十一年八月二十九日、桓武天皇、特勅_ニ式部小輔從五位上和氣朝臣弘世_一、請_ニ七箇大寺六宗学生僧善議、勤操、修圓等一十三人_一、於_ニ高尾寺_一、令_レ講_ニ天台法華新玄疏等_一。」により、勅命によって、八月二十九日に行われたものとする見方もある。⁽⁵¹⁾

この法会の目的は、正月十九日が清麻呂の姉広虫の没後三年目の前日にあたることから、その追善にあつたとする見方や、同年正月十三日の太政官符が、三論法相の争いを解消する目的で、最勝会・維摩会に六宗の学僧を均しく招請することを命じていることから、同様の意義をこの法会にも認めようとする見解がある。⁽⁵⁴⁾ 後者の場合は、和氣氏の私的な法会という意味合いを越えて、国家的な意図の関与が認められることになる。

弘世の招請文に、「今度會者非_ニ唯世間常修巧徳之事_一」とあり、「千載永例、今度可_レ始。」とあって、この法会が世間に常修されている功徳の事とは違い、千載の永例となるべきものと位置づけている点から、単なる追善の行事にとどまらない、重大な意義をもつたものと意識されていたことが読み取れる。桓武帝の直接的な関与を証する材料に問題はあるにせよ、これを国家的な意志のもとになされた法会と見ることに蓋然性があるといえるだろう。

ところで、この前年には、最澄による法華講会が比叡山で行われている。是以延暦二十年十一月月中旬、於_ニ比叡峰一乘止觀院_一、延_ニ請勝猶、奉基、寵忍、賢玉、歳光、光證、觀敏、慈誥、安福、玄耀等十箇大徳_一。⁽⁵⁵⁾

ここに招請された僧は、先にみた延暦二十一年の講会にもすべて参加しているところから、この両講会には密接なつながりがあるとみることがで

(56) ここで、注意されるのは、この講会が一乗止観院においてなされている点である。周知のとおり、叡山の寺史では、一乗止観院の開基を延暦七年のこととし、最澄自刻の薬師像が安置されたことを伝えている。(57) このことは、『叡山大師傳』に記載はなく、必ずしも確実な史実と認められない部分もあるが、草創期の延暦寺に薬師像があったことは疑いなく、(58) それが一乗止観院に祀られてあったことも認められよう。

このことを踏まえると、法華講会と薬師像の関連が問題となってくる。(59) これに関連するものとして注目されるのが、『性霊集』の次の一節である。

謹以天長四年九月日、敬造薬師如来羯磨身、日月遍照両大士羯磨身、寫金文蓮華法曼荼羅。兼延屈致仕僧都空海、少僧都豊安、致仕律師施平、律師載榮、泰演、玄叡、明福等、以為講匠、泰命都講、慈朝達親。法相、中継、隆長等、三論、壽遠、實敏等。真言、真圓、道雄等、甘智象、聽法上首。四箇日間、開卷盡文、旗鼓談義。并永捨入若干色物。其水田十餘町者、每年春秋節云々。爾乃、乘蓮金體、流累日之光彩、潤草玉文、致梵釋之誠請。(60)

この空海の言によれば、天長四年（八二七）九月、故伊予親王の追善のため、薬師三尊像と法華曼荼羅を造り、空海以下、豊安、施平、載榮、泰演、玄叡、明福、泰命、慈朝、中継、隆長、壽遠、實敏、真圓、道雄の二十僧が招請され、法華講会がおこなわれたことがわかる。

この例は、法華講会に際して、薬師像の造立があったことを示すとともに、律、三論、法相の各僧が参集している点でも、延暦寺、高雄山寺の講会との類似を見せており、参考となる。先の例では、その意味を三論法相の争論の解消に見る解釈のあることを示したが、ここにも同様の背景が、あるいはより大きな共通の意味のあったことを想像できるのではないだろうか。少

なくとも、この天長四年の講会は、「水田十餘町者。毎年春秋節云々。」とあるように、その後恒例となるべきものと意図されていたことは窺えよう。ところで、嘉祥元年（八四八）七月十五日には、淳和天皇の忌日に際して、公卿已下に高雄山寺において齋を設けさせ、兼ねて律師実敏、大法師願勤、道昌、光定を請い、清涼殿において法華講会を催した。(61) この招請僧の中に実敏の名が見えることは、天長四年の講会と高雄山寺との関連をおぼろげながら推測させるものとしても興味深い。

また、他に、元慶五年（八八二）十一月十六日には、染殿后藤原明子が清和上皇の周忌に「銀像薬師佛一軀、日光月光菩薩像各一軀」を造り、法華八講を営んだ例や、醍醐天皇が薬師寺金堂の前において、淨行僧十人を選び法華長講を修した例がある。(62) あるいは、大同元年（八〇六）二月二十三日には、五百井女王が桓武帝の病氣平癒を願い、薬師仏像を造立するとともに法華經を書写し、前殿において齋を設けたことも伝えられている。(64) このように、法華講会と薬師像のつながり、または薬師像と法華經の同時の造写が少なからず認められるとすれば、問題としている高雄山寺の法華講会においても、関連の深い延暦寺一乗止観院の講会と同様、薬師像を本尊としていた蓋然性は高いといえるだろう。(65)

六、山と薬師をつなぐもの

これまで見てきたように、草創期の高雄山寺は、比叡山とのアナロジーで考えられる部分が多い。位置、法華講会、そして薬師像である。前節でふれた法華講会については、両者の間に最澄の介在があることが自ずとつながりを示唆するが、本稿の対象である像の問題においては、それを本尊とする共通の儀礼の場が想定できたというに過ぎない。よって、以下では、この両寺

に薬師像が存在したことに、より積極的な意義が求められるかということ
を、場と像の問題の中に探ってみよう。

まず、承和四年（八三七）四月二十五日の薬師悔過⁽⁶⁶⁾について見よう。

僧綱奏言。出家入道、為_レ保護國家。設_レ寺供僧、為_レ滅禍致_レ福。頃者天
地災異、處々間奏。今須_下毎月三旬、三ヶ日間、輪_ニ轉諸寺、晝讀_ニ大般若經、
夜讀_ニ藥師寶号、以_レ此奉_レ眷國恩。勅報曰。佛旨冲奥、大悲為_レ先。攘_レ災
到_レ祥、諒在_ニ妙典。今省_ニ來奏、自叶_ニ心期。宜_下令_下梵釋、崇福、東西兩寺、
東大寺、興福、新藥、元興、大安、薬師、西大寺、招提、本元興、弘福、法
隆、四天王、延曆、神護、聖神、常住等廿ヶ寺、毎旬輪轉、自_ニ五月上旬、
迄_ニ八月上旬、誓願薰修_上。

これによれば、昼に大般若經転読、夜に薬師宝号を讀する「読経悔過型」⁽⁶⁷⁾
法要が、梵釋寺、崇福寺他の二十ヶ寺で行われたことが知られるが、この
内、平安京関連の寺は、東寺、西寺、延曆寺、神護寺、聖神寺、常住寺の六
ヶ寺があげられている。東西寺、延曆寺、常住寺、聖神寺の官寺もしくは官
寺に準じる寺と並び、定額寺たる神護寺も薬師悔過勤修の場として認知され
ていることがわかる。問題としている延曆寺と、ともにあげられている点に
も注目しておきたい。また、この修法の目的が、「保護國家」、「滅禍致福」、
「攘災到祥」等とされ、攘災が「保護國家」へとつなげて意識されているこ
とも確認しておこう。

続いて、「七高山」として知られる諸寺について見なければならぬ。平
安中期以降の次の二つの記録に、「七高山」が登場する。⁽⁶⁹⁾

『口遊』⁽⁷⁰⁾坤儀門（天禄元年（八九七〇）、源為憲選述）

比叡 比良 伊吹 神岑 愛宕 金岑 葛木 謂_レ之七高山

神護寺薬師如来像の位相

今案、比叡山_ニ在近江国志賀郡、比良在_ニ同国高嶋郡、伊吹山在_ニ美濃国不
破郡、神峯在_ニ摂津国鳴上郡、愛宕護山在_ニ山城国葛野郡、金峰山在_ニ大和国
吉野郡、葛木山在_ニ同国葛木上郡。依_ニ承和三年三月十三日官符、春秋二時各
九箇月、修_ニ薬師悔過_ニ料毎時給穀五十斛。但伊吹山字国史所_レ注異吹也。猛
風常異_ニ他山_ニ之義也。今改_ニ異字_ニ為_ニ伊字_ニ未詳。

『釈家官班記』⁽⁷¹⁾（文和四年（一一三五）、尊円親王著）
阿闍梨。七高山阿闍梨事。在_ニ為憲口遊。

近江國。比叡山。美濃國。伊吹山。山城國。愛護山。攝津國。神峯寺。大和國。金峯山。葛木山。

每寺給_ニ穀五十斛_ニ。

右承和三年三月十日宣稱。春秋各四十九日、於_ニ件山_ニ、修_ニ薬師悔過_ニ。
祈_ニ天下五穀_ニ也。勅以_ニ高僧_ニ云云。阿闍梨引_ニ率伴僧_ニ云云。七高山阿闍
梨也。

両者は、正史には見られないものの、承和三年の官符がこれら諸山におけ
る春秋の薬師悔過を定めたことを伝えている。ここに登場する七山はそれぞ
れ山岳信仰の拠点として著名なものが多く、この中に、比叡山と愛宕山が含
まれていることが特に注目されよう。では、両山以外について順次みてゆこ
う。

比良山については、『三代実録』貞観九年（八六七）六月二十一日条に、
「詔以_ニ近江國滋賀郡比良山妙法、最勝兩精舍_ニ為_ニ官寺_ニ。故律師傳燈大法師位
靜安所_レ建也。靜安弟子傳燈大法師位賢真從_レ唐還_レ此、自申牒請_レ預_ニ於官寺_ニ。
從_レ之。」とあり、妙法、最勝兩精舍が官寺の認可を得たこと、靜安の建立に
なることなどを伝える。この妙法・最勝兩寺は、『続日本後紀』承和九年（八

四二 十二月十七日条に、「宜承前十二人之外、妙法蓮華經、最勝王經誦之人、經別一人、毎年聽_レ度、隨_レ業各入_ニ近江國妙法寺并最勝寺_一。」とあり、承和九年にはすでに法華經・最勝王經誦の寺として国家的に認知され、機能していたことがわかる。

伊吹山については、同じく『三代実録』元慶二年（八七八）二月十三日条に、「詔以_ニ近江國坂田郡伊吹山護国寺_一、列_ニ於定額_一。沙門三修申牒稱。少年之時、落髮入道、脚歷_ニ名山_一。莫_レ不_ニ周盡_一。仁寿年中、登_ニ到此山_一。即是七高山之其一也。觀_ニ其形勢_一、四面斗絕。人跡希至。昔日深草聖皇、令_ニ建_ニ一精舍_一。修_中藥師念佛_上。三修居止以降、歲月漸積、堂舍有數、誠非_ニ雲構庶_ニ幾靈山_一。望_ニ請天慈、賜_ニ預_ニ定額_一。故從_ニ其所_一請。」とあり、仁寿年中に入山した三修の牒上によって、伊吹山護国寺が定額寺となったことを伝えている。また、仁明天皇の建立になる精舎がその開基で、そこにおいて藥師念仏を行わせたこと、同山が七高山の一つたることに触れている部分は、上記二書にいう承和三年官符の内容に符合し、その実在を傍証しよう。

神峯寺については、やはり『三代実録』貞観二年（八六〇）九月二十日条に、「傳燈滿位僧三澄奏言。神峯山寺在_ニ攝津國嶋下郡_一。三澄奉_ニ爲國家_一所_ニ建立_一也。春演_ニ說最勝王經_一、秋吼_ニ講法華妙典_一。請爲_ニ御願真言一院_一、賜_ニ名忍頂寺_一。詔許_ニ之_一。」とあり、神峯山寺は三澄が國家の爲に建立したもので、春秋に最勝王經と法華經を講じていることを伝え、同時に御願の真言寺院に忍頂寺の名を賜ることを願ひ出て認可されている。

さらに、金峰山と葛木山は、ともに伝説的に語られる靈山として著名であるが、金峰山に関しては、『日本靈異記』中卷第二十六に「禪師廣達者、俗姓下毛野朝臣、上總國武射郡人。一云畔蒜郡野也。聖武天皇代、廣達入_ニ於吉野金峯_一、經_ニ行樹下_一而求_ニ佛道_一。」とあり、禪師廣達の入山が知られ、また、葛木山

は、『続日本紀』文武天皇三年五月廿四日条に、「役君小角流_ニ于伊豆嶋_一。初小角住_ニ於葛木山_一。以_ニ呪術_一稱。外從五位下韓國連廣足師焉。後害_ニ其能_一讒以_ニ妖惑_一。故配_ニ遠處_一。世相傳云。小角能役_ニ使鬼神_一。汲_ニ水採_ニ薪_一。若不_レ用_ニ命_一。即以_ニ呪縛_ニ之_一。」というように、役小角の呪術の舞台として知られている。

以上の諸山のうち前三者は、承和三年以降に正史に登場し國家の認可を得ているが、承和三年段階においてすでに、後二者のように藥師悔過勤修の場として位置付けられるに足る信仰的伝統を備え、また「七高山阿闍梨」がその系譜を引くような山林修行者の行場として機能していたものと考えられる。

次に、この七山の位置に注目すると、一つの例外を除いてある共通性を有していることに気付く。つまり、これらのうち六山は国界上、もしくはそれに極めて近接して位置しているのである（挿図6）。比叡山と比良山は山城と近江の境、伊吹山は近江と美濃の境、神峯山寺は山城と摂津の境、愛宕山は山城と丹波の境、金峰山は大和と河内の境である。⁽⁷²⁾このことは何を意味するであろうか。

この問題を考えるために、次の史料を引こう。

『続日本後紀』承和元年（八三四）四月六日条

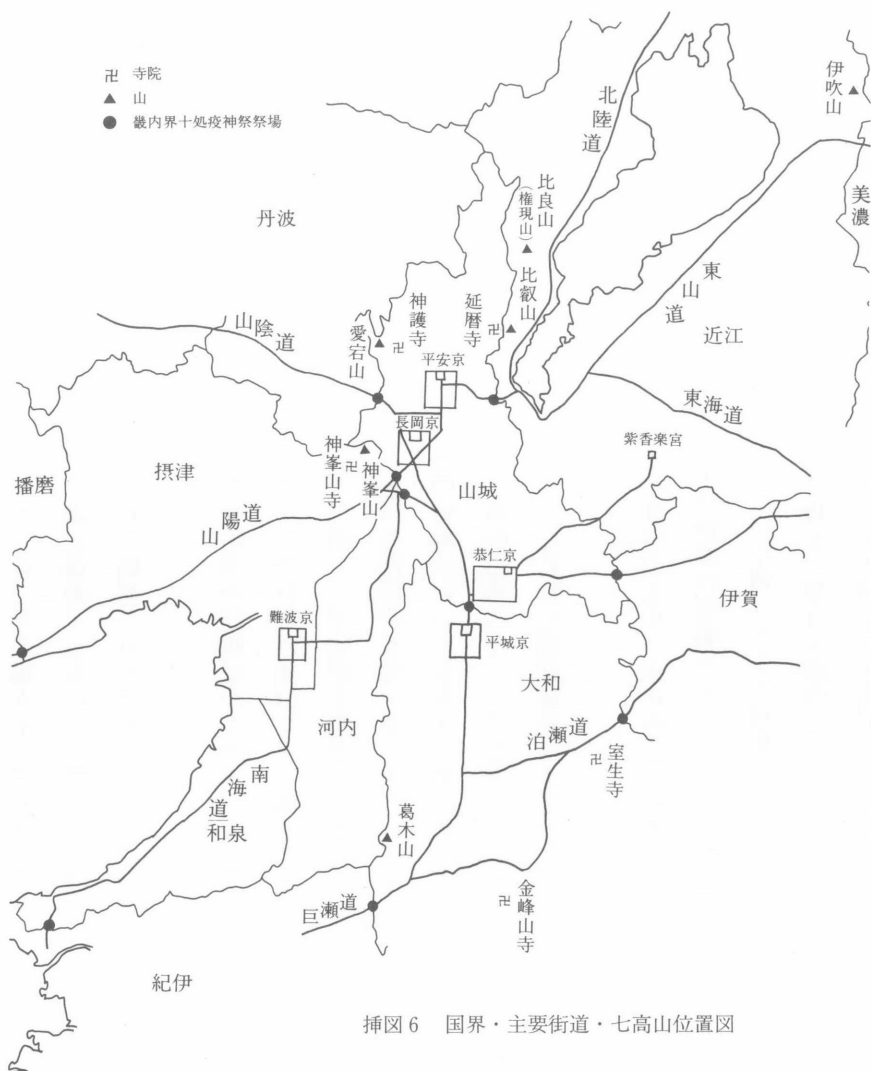
勅。防_ニ災未萌_一、兼致_ニ豊稔_一、修善之力、職此之由。宜_ニ令_ニ畿内七道諸國_一、擇_ニ國內行者_一、於_ニ國分僧寺_一、三ヶ日内、晝則轉_ニ金剛般若經_一、夜則修_中藥師悔過_一、迄_ニ于事畢_一、禁_ニ斷殺生_一。又如_ニ有_ニ疫癘_一處、各於_ニ國界_一攘祭。務存_ニ精誠_一、必期_ニ靈威_一。

『続日本後紀』承和九年（八四二）三月十五日条

又勅。若非_ニ攘_ニ未然_一、恐班_ニ時失_一時。宜_ニ仰_ニ五畿内七道諸國_一、簡_ニ修行不退者

二十人、於國分寺、三ヶ日間、晝讀_ニ金剛般若經、夜修_中藥師悔過_上。修善之比、禁_ニ止殺生。佛僧布施以_ニ正税_一宛_レ之。若有_ニ天行_一之處、國司到_ニ境下_一、令_下防_ニ祭疫神_一、精進齋戒、共禱_中豐稔_上。

この二つの詔勅は、ともに、国分寺において昼は金剛般若經転読、夜は藥師悔過を修させる内容だが、前者では疫癘のあるところ、後者では天行（はやり病）のあるところがあれば、（国司に対し）国界へゆき疫神の防祭（攘祭）を行うよう指示している。このように、藥師悔過に伴うかたちで、国界にお



挿図6 国界・主要街道・七高山位置図

ける疫神祭がおこなわれたことに注目したい。平安時代の藥師悔過の勤修目的に疫疾消除の多いことはよく知られた事実だが、上記のことは、その儀礼の場が、国界を基本線とする空間意識の中で意味付けられていたことを想定させてくれる。⁽⁷³⁾ またこのことは、つとに指摘されるような悔過と神祇との密接な関係を前提として導かれ得るものといえる。⁽⁷⁴⁾ これにより、七高山はこのような境界観に基づいて定められたもので、『釈家官班記』のいう「祈天下五穀」の前提としての、疫神防御を恒常的に行い得る勤修の場としての意義をもっていたことが想定できよう。⁽⁷⁵⁾

これらのことは、おのずと、畿内堺十処の疫神祭に眼を向けさせる。

『延喜式』卷三、神祇三、臨時祭には、

畿内堺十處疫神祭。山城與近江堺一。山城與丹波堺二。山城與攝津堺三。山城與河内堺四。山城與大和堺五。山城與伊賀堺六。大和與伊賀堺七。大和與紀伊堺八。和泉與紀伊堺九。攝津與播磨堺十。

とあり、十の境界を示している。これをもとに先の七高山の位置を見ると、比叡山、比良山、愛宕山、神峯山寺の所在地が含まれ、しかも、それは平安京をめぐる上位三つの国界に相当するものであることがわかる。さらに、これを疫神祭の祭場（各街道と国境の交差点）との位置関係で見ると、比叡、愛宕、神峯山が、それぞれ東海道、山陰道、山陽道の各国界の祭場に対応し、葛木山が巨勢道の大和・紀伊国境の祭場に対応することがわかる。さらに、伊吹山は、十処には含まれないものの東山道の近江・美濃の国界に対応していることも指摘できる（挿図6）。⁽⁷⁶⁾ これらのことは、七高山という場及びその場における藥師悔過が、畿内堺十処疫神祭と何らかの空間的關係を有してい

たことを想像させる材料であろう。少なくとも、その場とそこでおこなわれた薬師悔過が、神祇的、陰陽道的空間意識と連動するもので、特に平安京守護を想定する国界において明確に意識され、勤修されたと見ることは十分可能であろう。

以上のことを前提に、再び延暦寺と高雄山寺の問題にかえろう。七高山に数えられる比叡山と愛宕山に対応する寺が、それぞれ延暦寺と神護寺であることは間違いなさ(77)。そして、この二寺は、平安京を東西の国界において守護する意味あいをもち、七高山を定める官符が承和三年に出され、また本節の最初にあげた承和四年二月の薬師悔過においても京中の勤修の場として選ばれているように、承和年間には、薬師悔過の寺として意義付けられていたと結論できる。よって、その場でおこなわれた薬師悔過の本尊として薬師像が存在したことも疑いが無い。

この両寺の薬師像が、それぞれの中心堂宇である一乗止観院と根本堂の本尊に相当することも、両寺における薬師悔過の意義の大きさから当然導ける。薬師悔過は場の意識と密接に結び付いた儀礼とする解釈はすでに示した。従って、その本尊とされたこれらの像も、儀礼を紐帯として場とつながれ、それとの関係で選ばとられ、造立されたとみることも許されよう。

ここで、再び神願寺像の移座の問題に立ち返ってみよう。承和間、高雄山寺から神護寺へ寺格の変更が行われてから十五年を経過している。この時期に薬師像が本尊としてあったことは、移座の問題を直接に解決はしない。しかし、延暦寺の例、あるいは他の七高山の例にみるように、これらの諸寺は前史に山林修行者に関わる山岳信仰の歴史を有しており、そこに安置された薬師像はどのような伝統を背景にして生み出されてきたと見るべき要素がある。特に延暦寺の場合のように山上の霊木(「虚空蔵尾自倒霊木」)へ叡

岳要記』、『山門堂舎記』他)を御衣木としたとする伝承が生まれるには、やはりその土地との緊密な結びつきが条件となろう。また、神祇的空間意識と連動する薬師悔過では本尊は場との関係を前提にして選ばれと見るべきで、そこに穢処とされた神願寺の像が移座され採用されたとはどうしても考え難い。そしてなにより、延暦二十一年(八〇二)の法華講会には本尊としてすでに薬師像があった可能性が高い。『略記』所引『承平実録帳』に記載される根本堂本尊「檀像薬師佛像一軀長五尺五寸」(24)が現存の神護寺本尊に相当することは疑い(78)ない以上、同像は、まぎれもなく高雄山寺本尊として造立されたものと結論付けられる(79)。

七、高雄山寺根本堂

次に、薬師像の安置堂宇である根本堂に眼を向けてみよう。『略記』所引「承平実録帳」によると、この堂は、母屋が正面三間で、そこから奥行きを(24)通例どおり二間とみれば、四面に庇があることから、五間×四間の大きさの三間四面堂であることがわかる。加えて、ここには五間の礼堂(庇はない)が併設されていたことが記載されている。ここから、根本堂は、桁行五間の同規模の正堂と礼堂が接続した、礼堂造であったと推定できる(80)。この形式が、例えば、推定される東大寺二月堂の初期の形式に近似することにも、注意しておきたい。『東大寺要録』巻四諸院章第四、羅索院の項には、「三間二面庇瓦葺二月堂一字」とあり、また現二月堂の分析による初期形式の復元的考察でも示されているように、それは三間二面堂に五間もしくは三間の礼堂が併設されるものであった(81)。規模に若干の差はあるものの、ここから、高雄山寺根本堂を、奈良時代以降次第に形成されてゆく悔過勤修の堂宇と共通する空間を備えた堂として位置付けることは可能であろう。この形式が高雄山

寺創建当初のものがどうかは明らかにし難いが、少なくとも、この堂を草創以来の中心堂宇と見ることに問題はなからう。従って、堂の本尊たる現神護寺薬師像が、高雄山寺以来の本尊として継承されているとみえることは、この点からも傍証されることと思う。

ところで、公刊『神護寺承平実録帳』は、根本堂安置像としてさらに「金色十一面観音観音像長五尺三寸。檀像薬師佛像一軀長二尺六寸。檀像阿彌陀佛一軀長二尺七寸。」⁽⁸²⁾をあげている。これを高雄山寺本来の安置像とみる毛利久氏の見解があるが、この点については若干の考察を要しよう。この三尊を十一面観音を中尊とする三尊一具のものとみるのは、金森遵氏⁽⁸³⁾及び毛利氏である。しかし、このような構成の安置法を、教義的根拠もしくは他の類例なしに認めることには甚だしく躊躇せざるを得ない。而如来像の仕上げ・像高が一致することから両者を連関する一具のものと見ることに異存はないが、これらは十一面観音像とは別個のものとして考えざるを得ないだろう。このように見た場合、諸像の安置状況はどのように復原されるであろうか。本尊たる薬師三尊像が中央にあったことは疑いない以上、この二具の像は、母屋三間のうちそれぞれ左右の一間にあったとするのが最も自然な見方であろう。

この根本堂とほぼ同規模の、平安初期の造立と考えられている室生寺金堂⁽⁸⁴⁾は、正堂部分が、三間×一間の母屋（但し、側面では中央にも柱を入れており、母屋を三間×二間と見ることでもできる）の四面に庇をめぐらした三間四面堂で、推定される高雄山寺根本堂正堂よりは奥行きにおいて一間小さいものである。ここには、周知のように現在五軀の尊像が安置されている。これが当初からの形式ではなく、江戸時代の『大和名勝志』に「中尊釈迦。脇土右観音。左地藏」とあることや、様式的類似性から、現釈迦如来像が本来薬師如来像として中にあり、右に十一面観音像、左に現室生村三本松中村区所在

の地藏菩薩像が安置されていたと見ることが一般的である。⁽⁸⁵⁾この各像の像高を、高雄山寺根本堂像に比較すると、中尊薬師如来像（挿図7）で現神護寺像より約二尺高く、他の二像も十一面観音像の五尺三寸（約一六〇cm）より約一尺高いことから、面積的に広い（と推定される）高雄山寺根本堂の方が空間的にやや余裕があったことが窺える。ここからも、各間に薬師三尊像、十一面観音像、薬師・阿彌陀如来像があったとみる上記の推定に特に無理はないということができよう。

十一面観音像以下の三像がいつこの堂に安置されたかという点は明らかにできないが、これらの像すべてが、この時期に修された悔過の本尊たる尊種であることは注目してよいであろう。すでに述べたように、承和年間の神護寺は薬師悔過の寺としての位置付けが明確であった。そして、その勤修の場がこの根本堂であったことも疑いない。ここから憶測すれば、薬師悔過にとどまらない他の悔過がこの堂で行われることがあったのではないかと思えてくる。そして、そのための本尊として、承平年間までの間に順次他の尊種もこの堂に安置されていたのではないだろうか。これが現段階での見通し

であるが、もとより確証はない。

なお、現神護寺薬師像の制作時期、すなわち高雄山寺根本堂の建立時期は、像の造形特性のうちの図像の先取性が中央的造像環境を示すことを考慮すれば、葛野地を相せしめた清麻呂や延暦十三年（七九四）に造営大夫判官に任ぜられた広世ら、平安遷都に直接関わった和気氏によって、高雄山寺がその位置ゆえに国家的な意義を付与され得た遷都以後の、法華講会の開かれた延暦二十一年（八〇二）を下限とするいずれかの時期と見なされよう。憶測すれば、上限には、清麻呂が葛野郡公田二町を賜った延暦十五年（七九六）が想定され得ようか。

ところで、上記、室生寺金堂には、高雄山寺根本堂との関連を思わせる条件があるので、若干触れておく。すでに見たように、本尊に薬師を置き、脇の間に十一面観音を配するという組合せを示すことに加え、『一山図』（正和三年へ一三二四）に金堂を「根本堂」と注記していることがあげられる。つまり、すでに関係を見た延暦寺「根本中堂」とともに、これら三寺には、その呼称に類縁性が見られるのである。毛利久氏はこの呼称を天台系のものとみる理解を示すが、⁽⁸⁵⁾真鍋俊照氏は、根本大師（弘法大師）との関連をあげている。⁽⁸⁶⁾なお、上安祥寺にも「根本北堂」と呼ばれる堂宇のあったことが知られており、⁽⁸⁷⁾神護寺に存在したもう一つの根本堂（根本真言堂）を含めて、この呼称をもつ堂宇の共通する性格を想定すれば、それぞれの寺史の中で最も古い由緒を有する特に意義ある堂という意味が類推され、それら堂宇の成立過程を考える材料となろう。

また室生寺は、なによりその位置が、泊瀬道の大和・伊賀国界に近接し、そこが畿内界十处疫神祭の祭場の一つであることが特に注目される（挿図6）。ここから、この寺もすでに触れた護国的空間意識に基づいて建立もし

くは認知された寺と見る可能性が生じてこよう。⁽⁸⁸⁾ゆえに、室生寺金堂も承和以降の時代には薬師悔過勤修の場として設定されていたことが考えられる。またその本尊（図7）が、その「型」（主に、下腹部・大腿部の隆起を強調する衣装形式）において、神護寺像と類似する特徴を示すことを考慮すれば、ある種の儀礼の本尊には何らかの共通する型が適用されたことも想像される。例えば、承和四年に薬師悔過の行われた寺院のうち、唐招提寺におけるそれが金堂で行われたと見るならば、同金堂の薬師如来像にも共通する型がみられる点もこの想定を促そう。

このように、儀礼とその本尊の「型」の対応をもとに、この時代の像の間に有機的な関係を設定すると、その理解が比較的容易になることも期待できる。そして、その中に延暦寺一乗観院（根本中堂）本尊をおくことが状況を一層明確にするといえよう。これらの型を共有する諸像のうち、時期的に最も早く位置づけられるのが唐招提寺旧講堂薬師如来像である（天平宝字年間へ七七五―七六五）か。延暦寺本尊を寺伝通りに延暦七年（七八八）の造立とみると、これに続く遺例となる。唐招提寺と最澄の関係は具体的に想定できることから、⁽⁸⁹⁾この二像の間に人的関係をみることは可能である。ところで、『叡岳要記』は、一乗止観院本尊は最澄自刻になるもので、後に義真（修禪大師）により彩色が施されたと伝えている。この、当初の素地像が彩色像に変わった経緯は、神護寺像（素地像）と時期的に遅れる室生寺像（彩色像）の仕上げの違いに対する解釈へひとつの筋道を与えるだろう。つまり、この型が時間の経過とともに彩色法をその範囲に含んで認識されたことを暗示する点においてである。このように見ると、時間軸に沿って型それ自体は変容するが、それが儀礼との関係において意義をもつというあり様は継承されてゆくことがわかる。唐招提寺薬師像にはじまり室生寺像へ至る諸像の中に共

通の「型」を見る意義はこの点にあると理解できるのである。従って、たえず問題とされる延暦寺像の「型」及び「かたち」もこれら各像が形成するネットワークの中で捉え得ることになる。ただし、いうまでもなく、共通の「型」が共通の「かたち」を導く保証はどこにもない。それはあくまでも、それぞれに固有の状況の中から生まれてくるものである。

八、「場」と「儀礼」と「かたち」

以上述べてきたように、本稿の主旨は、現神護寺薬師如来像を、平安時代のまさに劈頭に高雄山寺根本堂という場を得て生み出されたものとみることにある。では次に、このように復原された状況は、造形上の問題としてどのように再構成されるかという点について考えてみる。

本稿で言及した、高雄山寺の「場」を規定する属性である、「山」、「境界」は、それぞれにおいて本来、固有の問題をはらむものである。今、そのすべてに触れる暇はないので、ここではこれらが共有する問題を措定し、それによって高雄山寺の場の問題（無論、他の山寺とも共通する問題）を代表させようと思う。そして、そのような「場」と「像」を結び付けるものが、そこでおこなわれた「儀礼」、悔過であると位置付けられる。従って、この三者の連関の中に像を置くことが、高雄山寺薬師如来像の「かたち」の意味を明らかにすることにつながると期待できる。場に対する意識が、穢、疫神を忌避するという神祇信仰的な観念の中で醸成されたことはすでに見てきた。ここから自ずと、この問題も神祇信仰との相関の中で捉えなければならない予測はつく。

第一の「山」が神祇的な背景を負った存在であることはあらためて述べるまでもない。その多様な意味のうち、山林修行の場としての「山」に対する

具体的記述は、まず、さきに見た『三代実録』の伊吹山についての記事に「觀其形勢、四面斗絶、人跡希至。」と見える。また『性霊集』卷二「沙門勝道歴山水玄珠碑并序」には、空海の「山」一般に対する観念が典型的に表わされており、そこには、「粵有同州補陀落山。葱嶺挿銀漢、白峯衝碧落。礮雷腹而鼉吼、翔鳳足而羊角。魑魅罕通、人蹊也絶。（中略）仰願善神加威、毒龍卷霧、山魅前導、助果我願。我若不_レ到_二山頂_一、亦不_レ至_二菩提_一。（中略）終見其頂。悅悅惚惚、似夢似寤。不_レ因_レ乘_レ查、忽入_二雲漢_一、不_レ嘗_二妙藥_一、得_レ見_二神窟_一。」とあって、両者ともに、人跡の絶えた接近の困難な場であることが強調されている。また後者では、善神、毒龍、山魅などの諸神が近きにあり、また、登頂の後には神祇への接近が可能となる場というような位置付けが見られる。愛宕山に対する観念も同範囲に置かれるものとみることには問題はなからう。

第二の「境界」は、一般に、境界祭祀が道上で行われることが示すように、道との相関の中で意義付けられるものであった。それは、古代的観念において、疫病の原因と考えられた疫鬼は道を通して到来するものとされたことに基づく⁽⁹⁰⁾。そして、逢坂の関寺の場合を例にとり、京都の周縁としての性格と交通の結節点としての性格をもつものと位置付けられることに加え、「境界」を、単に内部世界から異質なものを外へ排除する構造に基づくものではなく、人間のほか病疫・悪鬼なども行き交い集まると観念された「開かれた場」として意義付けることも行われている⁽⁹¹⁾。この開かれた場としての境界観は、先の「山」の人の接近を阻むあり方とは対照性を見せるが、神祇の到来する場としての意義は両者に共通するものといえる。すでに見た、畿内堺十処と七高山の対応関係から推せば、同一国境に位置する「開かれた場」と「閉ざされた場」との対照に両者それぞれの機能が別が示されているのか

も知れない。

このように、閉ざされた、神祇の降臨する境界の山において、疫疾消除を目的として挙行された儀礼が悔過であった。このような場の性格と薬師悔過はいかなる関係を結ぶだろうか。悔過法要の形式については、次第本と所依經典の綿密な比較考証によって、その歴史的展開を跡づけた、佐藤道子氏の研究がある。⁽⁹²⁾氏の研究に基づきながら、薬師悔過と場との関係を考えてみるならば、悔過法要のプロセスにおいて、場との関係が最も意義付けられるのは、法要の中心部を構成する次第のうちの「奉請」⁽⁹³⁾においてとみることができ、称名悔過、発願に続き、場への薬師如来及び眷属諸尊の影響を乞う段である。薬師悔過の場合、発願の最終部分に奉請が挿入された形をとるため、諸尊の影響を乞うに留まらず、それを蒙り加護を得て願意が成就されることを願う意義へと展開している、とされる。悔過法要のこの段が、ここに問題としている場の性格と見事に符合していることは明瞭であろう。つまり、ここからは、来臨する神とのアナロジーによって仏が理解され、⁽⁹⁴⁾この悔過の場が諸仏の影響にとって最もふさわしい場として意義付けられていると認められるのである。

この点に関連してきわめて示唆的なのは、佐藤氏の次の指摘である。つまり、上記のように奉請が挿入の形跡をとどめていることに加え、所依經典（薬師瑠璃光七仏本願功德経）に諸尊勧請を説く部分がないことから、奉請は悔過法要本来の構成要素ではなく、付加的展開部分と見なされる。そして、九世紀初めの薬師悔過盛行の背景に、攘災への期待があったとすれば、⁽⁹⁵⁾それを願意にあげる、発願を含み奉請を備えた形式は九世紀初めには存在していた可能性をあげられているのである。

つまりこの指摘から、仏と神がきわめて類縁する存在として理解された状

況が、薬師悔過に「奉請」を付加するという具体的な変容を生んだこと、⁽⁹⁶⁾そしてそれが九世紀、平安時代初期に生じ始めた現象であったことが導かれるであろう。このことはさらに、高雄山寺（及び他の山寺）が疫神祭と連動する形で悔過勤修の場として設定されたように、宝亀元年（七七〇）に疫神祭⁽⁹⁷⁾が初出して以降、それに伴って、勤修の場はその位置においても、意義においても次第に変容していった事態を想定させてくれる。⁽⁹⁸⁾従って、このような状況の中であれば、平安遷都直後の草創期段階から、高雄山寺が悔過の寺としての意義を担っていた、つまり悔過の寺として建立された可能性も同時に認められることと思う。

そして、このような悔過儀礼と場の変容に伴って、何よりそこに祀られる仏像のあり方が大きく変化したことを想定しなければならない。すでに見た、神護寺像の特性のうち、原材から丸彫りされた一材性、直立し動勢を感じさせぬ実在感を強調した物的なあり方、人体アナロジーでは理解できない、それとは別個の「像」としてのあり方は、特殊な意義をもつ像として捉え得る条件を示している。ここまで述べてきたコンテクストを前提として解釈するならば、そこには、来臨する神ならぬ仏を想定した像のあり方、すなわち依り代としての仏像というあり方が示されていると見ることができののではないだろうか。⁽⁹⁹⁾例えば、すでに触れた『日本霊異記』中巻二十六に、「木は是心無し、何にして声を出さむ。唯し聖霊の示したまへらくのみ。」とあり、『同』下巻二十八に、「仏は肉身に非さず。何ぞ痛み病むこと有さむや。誠に知る、聖心の示現なることを。」とあって、仏像の非人体性を確認した上で、そこに示現する「聖霊」の存在を強調する論理が示されている。ここからも、仏像がある種の依り代、形代として観念されたことを確認できる。樹木、御幣、柱、鏡の例をあげるまでもなく、依り代となるものは、物

体性を保持するのが常である。そして、その存在は、場の意義付けと不可分である（神奈備、神籬、磐座）。すなわち、ここからは、優先される場の論理と、「像」の属性から「人体性」が減退するという結果が必然的に導かれることとなる。山上の意義ある堂宇に祀られるという場の要請が、神護寺像の「かたち」を規制したことが想定されるのである。

ところが一方、像の相貌は、あきらかに意味のある表情を示しており、上記のあり方とは相入れない特性を見せている。つまり、これは、像が明確な「人格」、もしくは「人体」を備えたものとして観念された状況を窺わせる。この意義は、恐らく儀礼との関わりで解釈できよう。すでに見たとおり、悔過は奉請された仏との間に執り行われる儀礼である。それゆえ、像は、この像前で悔過する者との関係の中で第一義的に意味をもつ。その中で表情は、対峙する者の精神に直接作用する。そして、その者の精神が震撼したときに、像の「霊威」は、具体的に認識されたことであろう。疫疾消除を目的とするこの悔過において仏に期待されたことは、疫鬼を凌ぐ強大な「霊威」を示すことだったはずである。「荒ぶる神」と対抗するために、それと同一の文脈中におかれた仏は、このようにして、一つの表情を獲得したと解釈される。

このように、彫像は、場のあり方に応じて、その意味を明らかにする。しかし、彫像に対する理解として、コンテキストを前提とした意味の解釈のみを唯一のものとすることは、適切ではないだろう。つまり、「かたち」は、単に場の要請によって規定されるのみではなく、逆に場をつくりあげる機能をも担うというように、場と像とのいわば相補的な関係の中から醸成されてくるものとみることができるからである。そして、その過程の中で、作用するのがそれぞれの造形のもつ喚起力である。あらためて述べるまでもなく、

神護寺薬師如来像は、その力を存分に示す像である。右に示した解釈は、あくまでも神護寺像個有の「かたち」を前提として、導かれ得るものといえるのである。

以上述べてきたことがらを基にして、神護寺薬師如来像は、平安初期の「儀礼」の最も典型的な事例のひとつ、薬師悔過における本尊として造立されたことを結論したい。そして、「場」と「儀礼」とに大きな変容が生じた時期に照応して造られた、その意義を最も先鋭的に示す「かたち」であると位置付けたい。このように、平安時代とともに生まれた、一つの基準点にある作例としてあらためてこの像を定位できれば、本稿の各所でふれた、同時代のその他の悔過の場の薬師像―それは一つに延暦寺薬師像であり、また七高山の薬師像であり、さらに承和四年に行われた畿内二十ヶ寺の薬師像である―についても、この像との距離を測ることで、その位相を求め得ることが期待できる。これらの問題を次の課題として、ひとまずこの稿を終えることとする。

注

- (1) 「かたち」に投影される複合的な意味については、島尾新「柿本人麿像における「かたち」と意味」(東京国立文化財研究所編『人のへかたち』人のへからだん)平凡社 一九九四・三三 参照。
- (2) 浅井和春「神護寺薬師三尊像をめぐって(二・二)」(『ミュージアム』三六・一・三六三 一九八一・五、一九八一・六)
- (3) 久野健「大仏以後―平安初期彫刻の一考察―」(『美術史』二六 一九五七・一〇)
- (4) 中野玄三「八世紀後半における木彫発生の背景」(『仏教芸術』五四 一九六四・五)
- (5) 斎藤望「神護寺薬師如来立像の成立事情」(和光大学日本彫刻史ゼミナール編『ほとけ』一九八一・三)
- (6) 浅井和春「神護寺薬師三尊像をめぐって(三・四)」(『ミュージアム』三七七・

三八八 一九八二・八、一九八三・七)

- (7) 安藤佳香「勝尾寺薬師三尊像考―神仏習合の一証左として―」(『仏教芸術』一六三 一九八五・一一)

- (8) 丸山士郎「八世紀の神像について―現神護寺本尊像を中心に―」(和光大学芸術学科日本彫刻史ゼミナール編『無遮』一九九〇・五)

- (9) 田中恵「八世紀の神宮寺と仏像について」(『岩手大学教育学部研究年報』四二―二 一九八三・一二)

- (10) 長坂一郎「初期神宮寺の成立とその本尊の意味―神護寺薬師如来立像の造像理由を手がかりにして―」(『美術研究』三五四 一九九二・九)

- (11) 注6 浅井論文

- (12) 注6 浅井論文。また、「型」概念については、拙稿「仏像表現における「型」とその伝播―平安初期菩薩形彫刻に関する一考察―(上・下)」(『美術研究』三五五・三五二 一九九二・一、二) 参照。

- (13) 拙稿「初期観経変相図における来迎表現の諸相」(『一般研究(A)研究成果報告書 日本における絵画・彫刻・工芸各分野のモチーフの交流に関する調査研究』一九九一・三)では、初期観経変相図に見られる行動性を示す如来図像のいくつかについて触れた。

- (14) 『類聚国史』百八十

淳和天皇天長元年九月壬申。以高雄寺為定額。并定得度經業等。正五位下行河内守和氣朝臣真綱。從五位下彈正少弼和氣朝臣仲世等言。臣聞。父構子終。謂之大孝。當公獻可。謂之至忠。惟忠惟孝。不可不順者也。昔景雲年中。僧道鏡倭邪之資。登玄扈之上。辱潛法王之號。遂懷窺視之心。偏邪幣於群神。行權譎於佞黨。爰八幡大神。痛天嗣之傾弱。愁狼奴之將興。神兵尖鋒。鬼戰連年。彼衆我寡。邪強正弱。大神歎自威之難當。仰佛力之奇護。乃入御夢請使者。有勅。追引臣等故考從三位行民部卿清麻呂。面宣御夢之事。仍以天意讓道鏡之事。令言大神。清麻呂奉詔旨。向宇佐神宮。于時大神託宣。夫神有大小。好惡。不同。善神惡淫祀。貪神受邪幣。我為紹隆皇緒。扶濟國家。寫造一切經及佛。諷誦最勝王經萬卷。建一伽藍。除凶逆於一旦。固杜稷於萬代。汝承此言。莫有遺失。清麻呂對大神誓云。國家平定之後。必奏後帝。奉果神願。粉骨殞命。不錯神言。還奏此言。遭時不遇。身降刑獄。遂配荒隅。幸蒙神力。再入帝都。後田原天皇寶龜十一年。數奏此事。天皇感嘆。親製詔書。未行之間。遇讓位之事。天應二年又奏之。柏原先帝。即以前詔。普告天下。至延曆年中。私建伽藍。名曰神願寺。天皇追嘉先功。以神願寺。為寺名也。為定額。今此寺地勢污穢。不宜壇場。伏望相替高雄寺。以

為定額。名曰神護國祚真言寺。仏像一依大悲胎藏及金剛界等。簡解真言僧一七人。永為國家修行三密法門。其僧有闕。擇有道行僧補之。又簡貞操沙弥二七人。令轉讀守護國界王經。及調和風雨成熟五穀經等。晝夜更代。不斷其聲。七年之後。預得度。一則果大神之大願。二則除國家之災難者。勅。一代之間。每年聽度一人。又備前國水田廿町。賜傳二世為功田者。入彼寺充。果神願者。更延二世。自餘依請。

- (15) 『改定史籍集覽』第十二冊、『類聚三代格』卷二

- (16) 足立康「神護寺薬師如来像の造頭年代」(『考古学雑誌』二九―一二 一九三九・一二、『日本彫刻史の研究』所収、一九四四・九 龍吟社)

- (17) 『日本彫刻史基礎資料集成』平安時代重要作品篇二 一九七六・一〇 中央公論美術出版

- (18) 山本幸司『穢と大祓』(一九九二・一〇 平凡社)

- (19) 同右

- (20) これを神宮寺とみれば、『続日本後紀』天長十年十二月一日条に「道場一處在山城國愛宕郡賀茂社以東一許里。本号岡本堂。是神戸百姓奉為賀茂大神所建立也。天長年中檢非違使盡從毀廢。至是。勅曰。佛力神威。相須尚矣。今尋本意。事緣神分。宜彼堂宇特聽改建。」とある堂宇に相当するものかとも考えられるが詳細は不明である。一説に岡本堂は賀茂社の撰社片山御子神社の神宮寺とされる(『神道大辞典』、『国史大辞典』)。また、『雍州府志』(黒川道祐・貞享三年、『京都叢書』所収)法光寺項によれば、「在加茂川西南、本尊薬師、伝教大師之所作也、凡此變邊有四箇所薬師、所謂岡本大田竹鼻黒土、而法光寺地則黒土也。今浄土宗僧守之」とあり、岡本の地に著名な薬師像の伝わっていたことも知られ、興味深い。

- (21) 『平安遺文』第一卷

- (22) 山本前掲書

- (23) 同趣旨の記事は、『延喜式』卷二十一、玄蕃寮項にもある。

- (24) 『神護寺略記』

一堂院事

金堂

三間檜皮葺堂一字在四面庇。戸四具。

五間檜皮葺禮堂一字南面部五具。東西各真戸三具。

右承平実録帳云。三間檜皮葺根本堂一字

在五間檜皮葺禮堂一字。戸五具之中南面三具部。東西脇戸云々。

奉安置

檀像薬師佛像一軀長五尺五寸
同脇侍菩薩像二軀各四尺七寸

已上三尊奉安置錦帳内此錦者為後白河院御願被懸之

右弘仁資財帳云。薬師佛像一軀。脇侍菩薩像二軀。

承平実録帳云。檀像薬師佛像一軀長五尺五寸

同脇士菩薩像二軀各四尺五寸云々。

〔校刊美術史料〕寺院篇中巻へ一九八五・三 中央公論美術出版、〔日本彫刻史基礎資料集成〕平安時代重要作品篇二

(25) 〔類聚三代格〕巻二。なお、中野忠明「再説・神護寺薬師像の伝来と制作年代(上)」〔史迹と美術〕五九六、一九八九・七 もこの点に言及し、「弘仁資財帳」を高雄山寺のものとしている。

(26) 〔神護寺承平実録帳〕

一縁起資財圖券勅書宣命目錄

神願寺縁起帳二巻。

神願寺資財帳二巻。

〔校刊美術史料〕寺院篇中巻、〔日本彫刻史基礎資料集成〕平安時代重要作品篇二

(27)

〔遍照發揮性靈集〕巻第九、「高雄山寺擇任三綱之書」

(28) なお、斎藤氏の指摘のように(前掲斎藤論文)、「弘仁資財帳」が「承平実録帳」所引のものである場合、「神願寺資財帳」に相当しないのは不自然とするこゝには一理あるとはいへ、「承平実録帳」撰述時には、他に六巻の実録帳が存したことが知られており(公刊「神護寺実録帳」、同書はそのいずれをも引用した形跡はない。このことからすれば、「承平実録帳」が「弘仁資財帳」のみを引用したとみることは不自然であり、やはり、「神護寺略記」編纂時には、「弘仁資財帳」は現存していたとみるべきであろう。よって、「弘仁資財帳」が「神願寺資財帳」に相当しないことにも、問題は生じない。また、井上一稔氏の指摘のように、公刊「承平実録帳」の意義を、失われた寺宝の抽出にあると見れば(井上一稔「盛淳勘出「神護寺承平実録帳」の性格について―神護寺薬師如来像の根本問題―」〔文化史学〕三八 一九八一・一一)、同書に記載される「神願寺資財帳」は、応永七年(一四〇〇)以前のいずれかの時期に失われたと見なされることになる。

(29) 前掲斎藤論文

神護寺薬師如来像の位相

(30) 大井重二郎「大和國添下郡京北班田図について」〔続日本紀研究〕六一・一〇・一一 一九五九・一一

(31) 〔類聚国史〕百八十

(32) 〔続日本紀〕宝龜元年(七七〇)十月二十八日条

(33) 〔続日本紀〕宝龜三年(七七二)三月六日条

(34) 井上光貞「日本古代の国家と仏教」(一九七一・一 岩波書店)

(35) 蘭田香融「古代仏教における山林修行とその意義―特に自然智宗をめぐる―」〔南都仏教〕四 一九五七・一二、「平安仏教の研究」所収 一九八一 法蔵館

(36) 「虚空藏菩薩能滿諸願最勝心陀羅尼求聞特法」〔大正新修大藏經〕二〇密教部三

(37) 〔続日本紀〕天平十七年(七五五)九月十九日条

(38) 〔日本古典文学大系〕七十 岩波書店

(39) 〔神護寺縁起〕(承応二年へ一六五三)、賢忠撰述)に半井驢庵瑞堅の言として「高雄山神護寺者吾祖清麻呂卿草創之淨刹。而和氣之氏寺也。」とある。平野邦雄

「和氣清麻呂」(一九六四・一二 吉川弘文館)は、清麻呂の墓所を寺としたとの推定をおこなう。また、貞観十七年(八七三)の「高雄山神護寺鐘銘」(〔日本彫刻史基礎資料集成〕平安時代重要作品篇二)に、清麻呂の曾孫、彝範が「先祖之旧蹟」を尋ね檀越となつて鑄成したとあることから、和氣氏がこの寺の当初からの檀越だったとする見方もある(高木神元「高雄の天台法会と最澄―平安仏教形成の端緒―」〔高野山大学論叢〕二 一九八七・一二)。

(40) 〔京都の歴史〕1、第4章(一九七〇・一〇 学芸書林)、及びアンヌ・マリブツシイ「愛宕山の山岳信仰」(山岳宗教史研究叢書11「近畿霊山と修験道」一九七八・一〇 名著出版)参照。

(41) 〔延喜式〕巻三

(42) 〔元亨釈書〕巻第十四、「釋慶俊。姓藤井氏。内州人。事道慈兒空宗。居大安。法華等寺。嘗開愛宕山為第一世。天応元年為僧都。性懷悲愍好施貧病。」〔大日本仏教全書〕

(43) やや後のこととなるが、愛宕神への叙位がおこなわれており、そこに至る前史に信仰的伝統が十分にあったことを示すものといえよう。

〔三代実録〕貞観六年(八六四)五月十日条、「授丹波國正六位上愛當護神從五位下。」

〔同〕元慶三年(八七九)閏十月二十四日条、「授丹波國從五位上阿當護神從四位

下。」

『同』元慶四年（八八〇）四月二十九日条、「寅時有大流星出自角亢聞入梗河星。授丹波國阿當護山无位雷神。破无神並從五位下。」

(44) 『日本後紀』延暦十八年（七九九）二月二十一日条、「長岡新都。經十載未成功。費不可勝計。清麻呂潛奏。令上託遊獵相葛野地。更遷上都。」

(45) 『日本後紀』延暦十五年（七九六）九月二十日条、「山城國葛野郡公田二町賜從三位和氣朝臣清麻呂」

(46) 『日本後紀』延暦十六年（七九七）正月二十五日条、「山城國愛宕葛野郡人。每有死者。便葬家側。積習為常。今接近京師。凶穢可避。宣告國郡。嚴加禁斷。若有犯違。移貫外國。」

(47) 『傳教大師全集』第五卷

(48) 藺田香融「最澄とその思想」（『日本思想大系』4 最澄）一九七四・四 岩波書店

(49) 田村晃祐「最澄」（一九八三・二 吉川弘文館）

(50) 『傳教大師全集』第一卷

(51) 高木神元前掲論文

(52) 田村前掲書

他に、清麻呂の忌日の三七日忌にあたるとする見方もある（五来重「薬師信仰総論—薬師如来と庶民信仰」△『民衆宗教史叢書12 薬師信仰』一九八六・一一 雄山閣）。法華講会は一般的に追善仏事としておこなわれる（高木豊「平安時代法華仏教史研究」第四章 一九七三・六 平楽寺書店）ことからすれば、これらの見方は基本的に妥当なものといえる。

(53) 『類聚三代格』卷二

(54) 藺田、高木神元前掲論文

(55) 『叡山大師傳』

(56) 高木神元前掲論文

(57) 『叡岳要記』、『山門堂舎記』等

(58) 比較的古い記録としては、仁和二年（八八六）七月二十七日の太政官符があり、「応置延暦寺西塔院釈迦堂五僧事／右得傳燈大法師位延最申状称。檢舊記。故祖師贈法印大和尚位最澄創立此寺。鎮護国家。即造薬師仏像安東塔院。作釈迦仏像置西塔院。」（『類聚三代格』卷二）とする。また、『扶桑略記』二、延暦七年（七八八）条は、「最澄和尚。行年廿二。於比叡山建立根本中堂一乘止観院。後改号延暦寺。不情巧手之人。自造等身薬師佛像。削而墮涙。願六趣而祝恩。即献沙

門之幽栖。無當宝殿於他砌。」とする。

(59) ただし、法会をおこなった堂の本尊と法会の本尊が一致しない場合も、悔過の例においては指摘されており（川村知行「東大寺二月堂小観音の儀礼と図像」△『南都仏教』五二 一九八四・六）、注意を要する。しかし、この法華講会に關しては後に述べるように、両者が一致する蓋然性は高いといえる。

(60) 『遍照發揮性靈集』卷第六、「天長天皇為故中務卿親王捨田及道場支具入橘寺願文」

(61) 『続日本後紀』嘉祥元年七月十五日条
是太上天皇國忌日也。令公卿已下設齋於高雄山寺。兼請律師実敏。大法師願勤。道昌。光定等於清涼殿。令講法華經。竟施物有差。

(62) 『菅家文章』卷十一 奉太皇太后（明子）令旨、奉為太上天皇（清和上皇）御周忌法會願文 元慶五年十一月十六日。

銀像薬師佛一軀、日光月光菩薩像各一軀、金字法華經八卷、無量義、普賢觀經、般若心經各一卷。奉為登遐太上天皇周忌齋會、所恭敬莊嚴也。（中略）先期八日、待七浄土之遍驚、開講四朝、願一乘法之長演。」（『日本古典文学大系』七二）

(63) 『薬師寺縁起』、「醍醐天皇拔浄行僧十人。於金堂前每日修法華長講。」（『大日本仏教全書』寺誌叢書二）

(64) 『日本後紀』大同元年二月廿三日条、「先是尚縫正四位下五百井女王為令聖躬平善。造寫薬師仏像并法華經。至是功畢。因屈僧廿一人。設齋於前殿。百官供事。」

(65) 山本信吉「法華八講と道長の三十講（上・下）」（『仏教芸術』七七・七八、一九七〇・九、一一）には、平安時代におこなわれた法華講会の本尊が整理されており、釈迦に限らない多様な尊格の採用のあることが示されている。なお、天台における法華教主としての薬師の解釈では、『山家最略記』根本中堂本尊事に「法華教主者三世常住本佛。三身即一如来也。故法華經我於伽耶城菩提樹下座。得成最正覺轉無上法輪。是名正法利生釋迦牟尼佛。如醫善方便為治狂子。故是名像法轉時教主薬師瑠璃光佛。我實成佛以來。甚大久遠。壽命無量。阿僧祇劫。常住不滅。是名末法教主阿彌陀佛。是以吾師所彫刻靈像者。崇法華教主。為三世常住本尊。三世常住如来之故。鎮施三世常住利益。三世即一本佛之故。普備三身即一之功德。且舉像法轉時利益稱薬師如来。為祈天長地久御願安置皇帝本命道場。」（『大日本仏教全書』寺誌叢書四）とあって、正・像・末法のそれぞれの教主として、釈迦・薬師・阿彌陀をあげ、最澄彫刻の靈像は、像法転時の利益が取り上げられたため、薬師如来とされたことが説明されている。他に、『叡岳要記』上には、「傳教大師尊像造立之時。起居三禮。念願唱曰。南無浄瑠璃浄土十二最上大

願教主薬師瑠璃光佛。予如大願必像法轉時。衆生可令安樂利益。」(『群書類従』四三九)とあり、同様に、造像時の最澄の願に像法転時の利益を求めたことが記され、さらに『溪嵐拾葉集』(『大正藏經』七六)卷第三十、法華教主事には「像法轉時利益」、「現在利益」、「萬法總體」のそれぞれの解釈が示されている。また、今日でも、薬師造像を最澄自身の像法観に基づくものとする同趣旨の解釈がある(高木豊「天台宗の造型活動をめぐって」『仏教芸術』一七二 一九八七・七)。

(66) 『続日本後紀』承和四年三月二十五日条

ここには、「讀薬師宝号」とあるが、悔過に相当するものとみなされる(山岸常人「悔過から修正・修二会へ―平安前期悔過会の変容―」『南都仏教』五二号 一九八四・六)。

(67) 前注、山岸論文

(68) 東西寺は官寺、延暦寺はすでに勅額を得ている。常住寺は『日本後紀』延暦十五年(七九六)十一月十四日条、『日本紀略』弘仁十一年(八二〇)閏一月二十四日条、『続日本後紀』承和二年(八三五)十二月十六日条等に記事があり、常住寺にて鑄造した四天王銅像を梵釋寺へ移安したこと、梵釋寺とならび十禪師を置いたことなどが伝えられ、官寺に準ずる扱いだったことがわかる。聖神寺は、『三代実録』元慶二年(八七八)四月二十九日条には、「設一百講座。説仁王般若經。京師始自御在所。至于聖神寺三十一。畿内及外國六十八。」とあり、京師内の主要寺院として位置づけられている。また、『延喜式』第三十三、大膳下には、「七寺孟蘭盆供養料。東西寺。佐比寺。八坂寺。野寺。出雲寺。聖神寺。」とあり、常住寺(野寺)とともに七寺の一つに数えられている。また、同じく「聖神寺季兩料常住寺准此」とあって、兩寺が併称されるべき寺格にあったこともわかる。さらに、『雍州府志』(注20)に載る「被行恒例御讀經」の二十一ヶ寺の中にも常住寺と聖神寺が含まれている。

(69) 五来前掲論文

(70) 『統群書類従』第三十二輯上雑部卷九三〇

(71) 『群書類従』第拾五輯釈家部卷第四二六

(72) 神峯山寺の位置については、若干問題がある。『三代実録』ではその位置を摂津国嶋下郡とし、「口遊」では嶋上郡とする。前者をもとにすれば現忍頂寺の位置が、後者では現神峯山寺はもしくは本山寺の位置がそれに相当するものとも考えられるが、正確な特定が困難である。ところが、享保の『日本輿地通志』畿内部卷第五十三攝津国之五(「大日本地誌大系」第十八)には、「神峰山在原村ノ

神護寺薬師如来像の位相

東北ニ、為山丹二州界ト、拾芥抄稱ニス七高山之一、山中有寺、寺ノ北有賀茂勢力岳、今入山州ニ」とあり、山城、丹波の境界の山と位置づけられている。原村の東北のピークは山城・摂津の国界だが、この地点はほとんど山城、丹波、摂津の三国国界であるため、このような記述となったものと見られる。ここでは、ひとまず、山城・摂津の国界とみる。また、比良山系のうち、最勝寺は権現山に建立されたと伝えられているので、ここではその位置を図示した。

(73) 疫疾消除を目的とするその他の薬師悔過の例は次のとおり。

『続日本後紀』天長十年(八三三)六月八日条、

「勅日。如聞。諸國疫癘。天亡者衆。自非修善。何以攘災。宜令諸國。各諸練行僧。大國廿人。上國十七人。中國十四人。下國十人。三ヶ日内。畫轉金剛般若經。夜修薬師悔過。」

『同』承和四年(八三七)六月二十一日条、

「勅。如聞。疫癘間發。疾苦者衆。夫銷殃未然。不如般若之力。宜令五畿内七道諸國內行者。廿口已下十口已上。於国分僧寺始自七月八日。三箇日。畫讀金剛般若。夜修薬師悔過。迄于事竟。禁斷殺生。」

『同』承和七年(八四〇)六月十三日条、

「勅。去年秋稼不登。諸國告飢。今茲疫癘間發。天傷未弭。加以季夏不雨。嘉苗擬燬。夫銷殃受祐。必資般若之力。護國安民。事由修善之功。宜命五畿内。七ヶ日間。畫轉大般若經。夜修薬師悔過。長官精進。必致靈威。修善之間。禁斷殺生。」このうち、承和四年六月二十一日の悔過の翌日には、「遣使山城。大和。河内。攝津。近江。伊賀。丹波等七國。鎮祭彼疆界。以御示時氣。」(『続日本後紀』)とやはり国界での鎮祭を指示している。この七国界が後に見る、室生寺を加えた七高山の位置とほぼ符合する点も、この想定を促そう。

(74) 前掲山岸論文。また、『文徳実録』仁寿二年(八五二)十二月二十六日条には、

「勅五畿内七道諸國。請練行僧讀金剛般若經。以資疫神。」とあり、悔過とともに行なわれた經典転読が疫神(防御)に資するとする端的な言い方がある。なお、田辺三郎助氏は、簡略にはあるが、七高山と神祇との習合をすでに示唆している(「神仏習合の造像」『日本美術全集』五一 一九九二・五 講談社)。

(75) このように考えるならば、『続日本後紀』承和七年(八四〇)六月十四日条が、悔過を修すべき場所として「城外崇山諸有驗之寺」をあげ、(攘災において)驗ある山の寺とするのは、前日に出された詔勅の国分寺における薬師悔過との関連を踏まえると、やはり七高山のような国界の山寺を想定したものであったと見ることもできよう。

(76) 疫神祭の祭場とその空間的意味については、前田晴人「古代国家の境界祭祀とその地域性」(上・下)、『続日本紀研究』二二・五・二六 一九八一・六、八) 参照。同論文では、主要道(山陽道を例にあげる)の経過する各国界も重要な祭祀対象とされたことが指摘されている。

なお、吉野金峰山は境界との隣接位置にはない。しかし、奈良時代の吉野地域は、吉野国として、大和とは別の「遠つ国」として認識されていたことが指摘されており、『奈良県の地名』吉野郡、一九八一・六、平凡社)、この山をその境に位置するものとみる見方も想定され得よう。

(77) 延暦寺については問題はない。神護寺については、『三代実録』貞観二年(八六〇)二月二十五日条に、「僧正傳燈大律師位真濟卒。(中略)真濟入愛當護山高尾峰。不出十二年。嵯峨天皇聞其苦行。爲内供奉十禅师。」とあり、また「高雄山神護寺鐘銘」(注39)にも「愛當之山神護之寺」とあって、愛宕山が神護寺を擁する山とされたことがわかる以上、神護寺以外に、国家的な意義をもつ悔過勤修の場に足る寺が、愛宕山域にあったことは想定し難い。

(78) なお、公刊『神護寺承平実録帳』との記述差に関しては、盛淳にとつての同書と『神護寺最略記』の補完的な位置付けを読みとつた井上一稔氏の解釈が妥当なものと認められる(注28)。

(79) 現神護寺本尊を高雄山寺の像とする見方はすでに中野忠明氏によって示されている。氏は、『神護寺略記』その他が記す神護寺像の像高「五尺五寸」に叡山薬師との関連を認め、神護寺像を最澄の主宰した時期の高雄山寺の仏像と考えている(注25中野論文)。本稿も同様に両寺院と両像の関連を重視するが、両像の共通性を、最澄の介在に帰趨させるのではなく、同時代的に両像が共有する社会的な基盤に基づいて理解する点で、中野氏とは立場を異にする。

(80) 井上充夫「礼堂の諸形式について(その1・2)」(『日本建築学会研究報告』三七、一九五六・一二)。

(81) 伊藤延男「二月堂」(『奈良六大寺大観』第九巻 東大寺一九七〇・四 岩波書店)、及び山岸常人「二月堂建築空間の変遷とその意義」(『南都仏教』四八、一九八七・六)。特に後者は、二月堂の変遷を詳細に検討し、正堂に礼堂が付加された時期を、「平安時代のそう遅くない」頃としている。

(82) 毛利久「神護寺薬師如来立像の問題」(『史迹と美術』一八六 一九四八・六、『日本仏教彫刻史の研究』へ法蔵館、一九七〇・五)所収)。ただし、同氏は現本尊は移座像とみる。

(83) 金森遵「神護寺薬師如来立像に関する疑問」(『建築史』四一四 一九四二・二、

『日本彫刻史の研究』へ河原書店、一九四九・四)所収)

(84) 同金堂は、現状では礼堂を付設する、桁行五間、梁行四間のプランであり、その造立時期は正確には特定できないものの、漠然と平安初期とみなされている(鈴木嘉吉「金堂」(『大和古寺大観』第六卷室生寺へ一九七六・九 岩波書店)参照)。

(85) 毛利久「室生寺の創建と金堂諸像」(同前注)

(86) 真鍋俊照「金沢文庫保管『金剛峯寺血脈』にみえる成尊について」(『金沢文庫研究』二五一、一九七八・六)

(87) 東寺観智院蔵本「五大虚空蔵様」奥書(『大正新修大藏經図像篇』第六卷)。この点は岡田健氏にご教示いただいた。

(88) 『日本紀略』延暦十二年正月十五日条の「遣大納言藤原小黒麿、左大弁紀古佐實等。相山背國葛野郡宇太村之地。為遷都也。」との逸話に関連するものか、室生寺の開祖とされる賢環について、『元亨釈書』卷十二には「延暦十二年朝廷議遷都。勅懐見新都平安城地。」とあり、遷都に際してその地を見るといふ役を負ったことが語られている。このことなども、この室生の位置を平安京とのつながりの中で意義をもつとする想定の妥当性を導く材料の一つとなろう。

(89) 法進が鑑真ゆかりの東大寺唐禅院に納めた鑑真請来の天台典籍を、最澄が写得したことが想定されている(注48 蘭田論文)。ように、入唐前の最澄と律宗の法門との関係の深さが前提となる。

(90) 前掲前田論文

(91) 斎藤利男「古代・中世の交通と国家」(『日本の社会史』第二巻、一九八七・一、岩波書店)

(92) 佐藤道子「悔過法要の形式―成立と展開―その一」(『芸能の科学』一八 芸能論考一一 一九九〇・三)、同「悔過法要の形式―成立と展開―その二」(『同』一九 同二二 一九九一・一二)

(93) 奉請段の詞章については、佐藤論文別添表Ⅲ参照。

(94) 湯浅泰雄「日本古代の精神世界」第二章(名著刊行会 一九九〇・一〇)は、最澄の受戒作法が仏菩薩の来臨を乞う形式をとっていることにふれ、そこに古代神道における山岳信仰の習俗の反映をみている。また、『日本霊異記』下巻八の「其の柴の枝の皮の上に、忽然に弥勒菩薩の像化生す。」なども、来臨する仏を物語る例といえる。このように、この時代(平安最初期)には、仏と神とを重ねる視点が広くあらわれ、それは、特に来臨する仏という形で具体的に観念されていたことが指摘できる。

(95) 佐藤氏は、中野玄三氏の主張する御霊の慰撫という目的(注4中野論文及び同「悔過の芸術」『日本史研究』一一六、一九七一、「悔過の芸術」一九八・四法蔵館)について、次第本におけるその文言の不在を理由に否定的見解を表明している(前掲佐藤論文)。すでに見たように、薬師悔過が、都城守護を目的とした空間意識と連動している点からすれば、本稿においても、その目的に個別的な怨霊封じを想定することはできない。なお、中野説については長坂氏による詳細な反論がすでに試みられている(前掲長坂論文)。

(96) 後に、悔過法要が春迎えの習俗と合体し、神名帳奉読という神祇観念と融合した典型的な儀礼を取り込んでいることはつとに指摘されたとおりである(佐藤道子「神名帳―その性格と構成―」『芸能の科学』五芸能論考二一九七四・一)。
(97) 『続日本紀』宝亀元年(七七〇)六月二十三日条、「祭疫神於京師四隅。畿内十堺。」

(98) すでに天平十七年(七五五)には、「名山淨處」において「薬師悔過之法」が行ぜられている(注37参照)ことからすれば、むしろ悔過の場としての「山」の意義付けに変化があったとする方がより正確であろう。

(99) 仏像の神祇的背景に関しては、「神像的な認識対象としての仏像」という位置付けが、すでに安藤氏によって提出されている(前掲安藤論文)。また、同氏の「霊材からの湧出」との見方は、井上正氏の主張する「霊木化現仏」概念(井上正「神仏習合の精神と造形」『図説日本の仏教』六 神仏習合と修験 一九八九・一二 新潮社)、同「岩波日本美術の流れ」二 七―九世紀の美術 伝来と開花(一九九一 岩波書店)等)と同軌のもので、未完成部分を残すことが像の湧出・化現の一過程を示すとする。紺野敏文氏も、「平安彫刻の成立(三)」(『仏教芸術』一八〇 一九八八・九)において、「霊木から姿形をつくって顕現する」仏像という同趣旨の観点を示している。さらに、既出の田中・丸山論文(注8、9)では仏像そのものを神像と見ることを主張する。仏像を神祇的な文脈で捉える点では、本稿も、これらの各説と立場を同じくするが、ここでは、あくまでも依り代としての側面にのみ着目したい。その理由を概略のみ付言すれば、霊木信仰は基本的に依り代観念に由来するもので、材の靈性に対する意識と、湧出する仏という観念とは、次元を異にする問題と考えられるため、材そのものからの仏の出現が意識されたとはみなされないことがあげられる。

(100) その他、悔過に関連するものとしてすでに指摘のある(前掲長坂論文)、国分寺、神宮寺における薬師像についても同様の観点が導入できよう。ただし、これらを均一に国家主導の造像とする見解(例えば、長坂一郎「平安前期における南

都諸宗の地方寺院経営と木彫像の制作―元興寺法相宗の場合を例として―」『仏教芸術』二〇六 一九九三・二)には賛同し難い。つまり、それらの像の間には大きな表現の差が認められることによる。ここには、共同体的在地信仰と国家的意志との融合もしくは拮抗関係が想定できるため、それぞれの造像においては、むしろ個別的な背景が重要な要件となることが予想できる。

付記

稿を成すにあたり、実践女子大学上原昭一先生、東京芸術大学水野敬三郎先生、佐藤道子氏、大阪市立博物館松浦清氏、中央公論美術出版大島正人氏、愛媛大学寺谷亮司氏、東京国立博物館丸山士郎氏、東京大学板倉聖哲氏、東北歴史資料館政次浩氏、東北大学大学院庄子育子氏の各方々には、ご示教を賜り、あるいは資料・写真のことでご便宜をはかっていただいた。お名前を記して、御礼を申し上げたい。

また、調査に関してご高配を賜った、神護寺谷内乾岳師には心から感謝申し上げます。なお、本稿に掲載した神護寺薬師如来像の写真には、米田太三郎氏撮影の原板を使用させていただいた。